تلک عشرة کاملة

الحمد لله والمنة که درین سعادت آگین کتاب فیض انتساب

[illegible]

عشرهٔ مبشره

۱۲۹۸

بتصحیح و تحشیهٔ مالاکمال جناب مولینا مولوی حبیب الله صاحب پشاوری

مطبع باهتمام [illegible]
در [illegible] امرتسر [illegible] طبع شد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوٰة على المصطفىٰ محمد رسول الله وعلى آله واصحابه وتابعيهم باحسان من ائمة المجتهدين والمحدثين خلفاء الله فى الغبرا وبعد مخفى نرہے کہ جناب ... والاسلام مولوی **محمد عمر** صاحب مرحوم نے درجواب سوالات عشرہ مولوی ... لاہوری غیر مقلد بنام نہادعشر دمبشرہ رسالہ لکھا مسئلہ رفع ال... زیرناف ہاتہہ باندہنا اور منع قرات خلف الامام اور مساوی ہونا ... وعوام کا اور قضا کا ظاہرًا و باطنًا نافذ ہونا اور محرمات ابدیہ کے نکاح پر بعد وطی حد نہ ہونا اور وجوب تقلید کا ایک مقدمہ تالیف کیا کہ قضا نے فرصت ندی اور نہ ... گیا ... عالم برزخ ہوئے - چونکہ رسالہ مذکورہ ناتمام ... مولینا مولوی **حبیب الله** صاحب پشاوری نے اسکو تمام کیا ... اور باقی رہنا وقت ظہر کا دومثل تک اور وہ درود کا اور باقی مسئلہ وجوب تقلید کامل کرکے تلک عشرۃ کاملہ بنایا اور جو مناسب ہر موقع پر جانا زیادہ ...

سوال اول

آنحضرت کا رفع الیدین نکرنا

چونکہ مولوی محمد حسین نے اشتہار اور رسالہ درباب رفع الیدین بھیجا تھا اسلیے ان دونون کا جواب ایک ہی جگھہ لکھا جاتا ہے - **قوله** قد ثبت الرفع عن النبي صلعم حين الركوع والرفع منه **اقول** - قائلین سُنتہ رفع الیدین کے پاس اصل قوی عبد اللہ بن عمر کی حدیث ہے جسکو شیخین نے روایت کیا ہے عن ابن عمر قال کان رسول اللہ صلعم اذا قام للصلوة رفع يديه حتى تكونا حذو منكبيه ثم كبر فاذا اراد ان يركع فعل مثل ذلك ولا يفعله حين يرفع راسه من السجود اور یہہ حدیث بعد تسلیم صحت چندین وجوہ سے مفید خصم کے نہین وجہ اول کلمہ کان مواظبت واستمرار پر اور تعدد و تکرار پر نہ عقلاً و نہ نقلاً دلالت کرتا ہے اما عقلاً اسلیے کہ لفظ کان صیغہ ماضی مطلق کون سے مشتق ہے اور وہ ثبوت کا مرادف ہے تو مفاد اسکا ثبوت مطلق بغیر ... ہوا اسلیے کہ افعالون کا مبدء و ماخذ جنس مطلق ہوتا ہے اور تحقق جنس مطلق کے لیے کوئی حصہ و فرد کا تحقق کافی ہے کما ثبت في موضعه ایکجے کہ زید کسیوقت مین قایم ہوا اور اُسکے اسوقت کے قیام کو بہت لوگون نے بیان کیا ... تو حکائیت کرنیوالون کا تعدد و شمار محکی عنہ کے تعدد و پر ہرگز دلالت ... در سر اسمین یہہ ہے کہ حکائیت محکی عنہ کے تابع ہوتی ہے اور محکی عنہ حکایت ... ہوتا - اسلیے اصول فقہ مین لکھا ہے ان حکاية الفعل لا انعم واما نقلاً ... سلم عن عائشه قالت كنت اطيب رسول الله صلعم قبل ان يحرم ثم الحرم قبل ان يطوف بالبيت بطيب فيه مسك شيخ ابو الطاہر نے مجمع البحار

ول

مین لکھا ہے - فیہ دلیل لاکثر المحققین علی ان کان لایدل علی التکرار والدو
اذلم یحج بعد صحبۃ عایشۃ الا حجۃ الوداع لایقال لعلہا طیبۃ فی احرام لعمرۃ
لان المعتمر لایحل لہ الطیب قبل الطواف انتہی اگر کوئی شبہ کرے کہ اذا قام
للصلوۃ اور اذا اراد ان یرکع مین جو اذا واقع ہے مواظبۃ و استمرار پر دلالت کرتا ہے
کما قولہ تعالی اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ اقول کلمۂ اذا قضیہ مہملہ کا جو
جزئیہ کو مستلزم ہے سور ہے پس کسطرح اذا کی دلالت استغراق وایجاب کلی پر ہوگی
اور جو کہ آیہ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ مین عموم ہے تو وہ کلمۂ اذا کا مفاد نہین بلکہ وہ عموم
علیہ ماخذ کے عموم سے مستفاد ہے کہ عبارت ہے ارادۃ القیام الی الصلوۃ سے
اور یہ بسبب تعداد اوقات کے متعدد ہوتا ہے کیونکہ تعدد اسباب کا موجب تعدد مسببات
کے ہے اور اسی طرح امر بالوضو متعدد بتعدد ارادۃ القیام الی الصلوۃ کے ہے -
اصول فقہ مین مذکور ہے - ان الامر لا تکرار فیہ الا انہ یتکرر بتکرار اسبابہ اور
مانحن فیہ مین ایسا نہین کیونکہ یہہ حکایت ہے وحکایۃ الفعل لا تعم حاصل انکہ
فعل مین عموم نہین اور بیان مطلق فعل سے مواظبۃ اسکی ثابت نہین ہوتی -
وجہہ دوم - تم لوگ چار جگہہ نماز مین رفع الیدین کی سنت ہونیکے قایل ہو عند الافتتاح
وعند الرکوع وعند القیام منہ وعند القیام الی الثالثہ دون غیرہا اور
جو رفع یدین احادیث مین ان چار موضعون کے سوا وارد ہین اسکو منسوخ جانتے
ہو اگر کہین کہ صحیحین مین بروایت ابن عمر لا یفعل فی السجود اور ایک روایت
مسلم مین لا یرفعہما بین السجدتین وارد ہے پس ثابت ہوا کہ آنحضرت صلعم
رفع الیدین بین السجدتین کو ترک کیا اور ترک دلیل نسخ کے ہے تو جواب یہہ ہے

ے مراد ترک مطلق ہے اگرچہ کسیوقت مین ہو تو مسلم ہے اور اگر ترک مستمرہ مُراد ہے
و دلالت روایات کی اسپر ہرگز نہین ہے علاوہ اسکے ان الفعل متحملا ینسخ بہ اور اگر
سلیم بھی کیا جاے تو شہادت نفی بالاستغراق پر مقبول نہین فکیف کہ ابن عمر کو حضرت
کے ساتھ ہمیشہ خلوت اور جلوت اور سفر اور حضر اور جمیع مجالس مین صحبت نہ تھی پس حکایت
ن بالاستغراق کیونکر صحیح و مستقیم ہوگی دیکھیے کہ بھی ابن عمر صلوٰۃ ضحیٰ مین لا اخالہ
رماتے مین کما رواہ البخاری حالانکہ صلوٰۃ ضحیٰ کا ثبوت آنحضرت سے بہت احادیث
علیہ قویہ کے ساتھ ہے - اور اگر ترک رفع کا دلیل نسخ کی بن سکے تو ابن مسعود کا
ل رفعنا من رفعہ و ترکنا من ترکہ تمہارے دعوی کے گردن پر سیف قاطع ہوگی
ماوہ آنکہ اگر ہم عدم عموم فعل سے قطع نظر کرکے استمرار مضارع کی طرف جو منسوب
ہے لا یفعل ذالک فی السجود سے دیکھین تو اسی پر دال ہوگا کہ ابن عمر نے حضرت
رفع الیدین بین السجدتین کو نہین دیکھا اور اس سے عدم رفع الیدین مطلقاً ثابت نہیں
لکہ مدعی ایکدفعہ کرنیسے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور اگر نسخ رفع الیدین بین السجدتین کو مان لین تو نسخ
رفع الراس من السجود وقت القیام الی الثانیہ والقعود فی الرابعہ کسطرح مانے کہ
سکے لیے کوئی حدیث ناسخ نہین بلکہ بہت اخبار صحیحہ اسمین وارد ہین فما ھو جوابکم
جوابنا منہا ما اخرجہ ابن ماجہ عن ابی ھریرۃ قال رأیت رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ
صلوٰۃ حذو منکبیہ وحین یرکع وحین یرفع وحین یسجد منہا
ماجہ ایضاً عن عمیر ابن حبیب قال کان رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ
کل تکبیرۃ فی الصلوٰۃ المکتوبۃ منہا ما رواہ ایضاً عن ابن عباس ان
ل اللہ صلعم یرفع یدیہ عند کل تکبیرۃ منہا ما رواہ الترمذی

عن علي ابن ابي طالب عن رسول الله صلعم انه كان اذا قام الى الصلوة المكـ
رفع يديه حذو منكبيه ويصنع ذلك اذا قضى قرائته واذا اراد ان يركع
ويصنعه اذا رفع راسه من الركوع ولا يرفع يديه من صلوته وهو قاعد فاذا
من السجدتين رفع يديه كذلك الحديث وقال الترمذي هذا حديث حسن

منها ما رواه ابوداود عن ميمون المكي انه رأى عبد الله بن الزبير وصلى بهـ
يشير بكفيه حين يقوم وحين يركع ويسجد وحين ينهض للقيام فيقوم فـ
بيديه فانطلقت الى ابن عباس فقلت اني رايت ابن الزبير صلى صلوة لم ا
احدًا يصليها فوصفت له هذه الاشارة فقال ان احببت ان تنظر الى صـ
رسول الله صلعم فاقتد بصلوة عبد الله ابن الزبير **منها** ما رواه الـ
وابوداؤد وابن ماجه عن عمرو ابن عطاء قال سمعت ابا حميد الساعدي
وهو في عشرة من اصحاب رسول الله صلعم احدهم ابو قتادة ابن الربيع و
ابن ماجه في موضع آخر ان منهم سهل ابن سعد ومحمد بن مسلمة قال ا
بصلوة رسول الله صلعم كان اذا قام في الصلوة اعتدل قائما ورفع يديه حتى
يحاذي بهما منكبيه فاذا قال سمع الله لمن حمده رفع يديه فاعتدل فاذا
قام من السجدتين كبر ورفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه كما صنع حين افتتح ا

اقول وبه احول وعلى اعداء السنة اصول یہ احادیث با علی ندا منادی ہین کہ حضرت رفع الیدین
کا ان چار موضعون مین نہین اور ہر ایک حدیث سنیة رفع الیدین عند القیام
الی الرابعة پر دال ہے اور بعضی نہین سے اسپر دال ہین کہ ہر تکبیر کے وقت رفع سنت
فاین الفرار عن مواخذة الله القهار فمثلك كمثل من يفر عن السحاب

تحت المیزاب قولہ بروایت جم غفیر اقول ایک گروہ کثیر نے اس جم غفیر سے ان چار موضعون
مذکورہ کے سوا رفع الیدین کو روایت کیا ہے تو ان چار مواضع مین انحصار سنتیہ رفع کے لئے
قریب تمام نہوئی بل ھذہ الکثرۃ کاثرۃ لشوکۃ عساکرہ وقاھرۃ علی مملکۃ
قیاصرہ وکیا سرہ اور تحقیق مقام یہہ ہے کہ بعضے اخبار و آثار اُس رفع پر جو تکبیر افتتاح
کیوقت کیا جاتا ہے اور نیز عدم رفع پر جو ماسوا اسکے ہین دال ہین اور بعضی مین فقط ذکر
رفع کا افتتاح کے وقت کا ہے اور اور جگہہ کے رفع یا عدم رفع سے ساکت ہین۔ اور بعضون
مین رکوع اور سر اُٹھانے رکوع کے وقت مین رفع کرنیکا ذکر ہے اور باقی رفع اور عدم رفع
سے ساکت ہین اور بعض مین ذکر رفع افتتاح اور رکوع جانے اور سر اُٹھانے اور قیام
الی الثالثہ کیوقت کا ہے اور سوا ان چار موضعون کے رفع اور عدم رفع سے
ساکت ہین اور بعضون مین ان چار مواضع اور جمیع تکبیرات انتقال مین رفع کرنا مذکور
ہے اور بعضون مین ان چار مواضع کے درمیان ذکر رفع کا مع ترک رفع بین السجدتین
آیا ہے اور باقی رفع یا عدم رفع کا کچھہ ذکر نہین اور بعض مین باوجود اس رفع کے وقت
قیام عن السجود کا بھی رفع مذکور ہے تو اضطراب رفع کے احادیث کا سات طرح تک پہنچا اس سبب بعضے
محققین نے فرمایا کہ حدیث رفع مضطرب ہے تو شافعی ہر تکبیر کے وقت رفع الیدین کا عامل
نہین اور حنفیون نے متفق علیہ پر کہ افتتاح کے وقت کا رفع ہے عمل کیا ہے قال الشیخ
ابن الھمام فی فتح القدیر واعلم ان الآثار عن الصحابۃ والطرق عنہ صلعم
کثیرۃ جدا والکلام فیھا واسع من جھۃ الطحاوی وغیرہ والقدر المحقق
بعد ذلک کلہ ثبوت روایۃ کل من الامرین عنہ صلعم الرفع عند الرکوع وعدمہ
فیحتاج الی الترجیح لقیام التعارض ویترجح ما صرنا الیہ بانہ کانت اقوالا

۱ ابن ہمام نے فتح القدیر میں کہا کہ آثار صحابہ سے اور طرق حضرت سے بہت ہین اور کلام ان مین
طحاوی اور غیروں کی جانب سے بہت ہے اور مقدار محقق اس
کے بعد ثبوت دونوں امر کا ہے
رفع اور عدم رفع کا
پس ترجیح کی طرف احتیاج ہے
باعث تعارض
کے

مباحثة في الصلوٰة وانما هو من جنس هذا الرفع وقد علم نسخها فلا يبعد

ان يكون هو ايضاً مشمولاً بالنسخ خصوصاً وقد ثبت ما يعارضه ثبوتاً لامرد

له بخلاف عدمه فانه لا يتطرق اليه احتمال عدم الشرعية لانه ليس من

جنس ما علم فيه ذلك بل من جنس السكون الذي هو طريق ما اجمع

على طلبه في الصلوٰة اعني الخشوع وكذا بافضلية الرواة عن رسول الله

صلعم كما قاله ابو حنيفة رض للاوزاعي وروى ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم

قال ذكر عنده وائل ابن حجر انه راى رسول الله صلعم رفع يديه عند الركوع

وعند السجود فقال اعرابي لم يصل مع النبي صلعم لم يرقبله قط فهو اعلم

من عبد الله واصحابه حفظ ولم يحفظوا وفي رواية وقد حدثني من لا احصي

عن عبد الله انه رفع يديه في بدء الصلوٰة فقط وحكاه عن النبي صلعم وعبد الله

عالم بشرايع الاسلام وحدوده متفقد لاحوال النبي صلعم ملازم له

في اقامته اسفاره وقد صلى مع النبي صلعم ما لا يحصى فيكون الاخذ به عند

التعارض اولى من افراد مقابله ومن القول بسنية كل من الامرين والله

سبحانه وتعالى اعلم انتهى قوله ولنذكر ههنا ستة روايات اقول رفع اليدين

ركوع اور سر اٹھانیکے وقت ان سب احادیث سے بعد تسلیم ایک بار ثابت ہوتا ہے

کما حققناه آنفاً عقلاً ونقلاً پس خصم کو زیبا نہیں کہ دعوی سنیت کا اور ثبوت مطلق

رفع کا کرے اور استحباب کا تو کوئی قائل نہیں ومن ادعى فعليه البيان۔

قوله وزاد البيهقي في هذه الرواية عن ابن عمر عن النبي صلعم فما زالت تلك

صلوته حتى لقي الله عز وجل اقول بيہقي كا تفرد اس زيادة مين توثيق و ا...

سے بعید ہے بلکہ اس تفرد کو کوئی بشر قبول نہین کرتا کیونکہ یہہ تفرد شذوذ و انکار پر
دال ہے اسلیے کہ اگر یہہ روایت ضعیفہ تسلیم کیجاے تو مواظبۃ بغیر ترک پر دال
ہوگی اور ایسی مواظبۃ وجوب کی دلیل ہے نہ سُنیت کی مع ان القول بالوجوب
مذہب مردود و مشرب مطرود اگر ابن عمر کا یہہ قول ہوتا تو وہ بھی اس
رفع پر مواظبۃ کرتے کیونکہ بر تقدیر صحت اس روایت کے وجوب رفع اُنکے نزدیک ثابت ہے
حالانکہ اسکا خلاف ابن عمر سے مروی ہے **منہا** ما اخرج الطحاوی عن مجاہد
قال صلیت خلف ابن عمر فلا یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی **منہا** ما
اخرج محمد فی الموطا عن محمد بن ابان ابن صالح عن عبد العزیز بن حکیم قال
رایت ابن عمر یرفع یدیہ حذاء اذنیہ فی اول تکبیرۃ الافتتاح ولم یرفعہما فی
ماسواء ذلک قال رئیس الفرقۃ المخترعہ المولوی اسمٰعیل فی تنویر العینین
فنجیبہم بما ینتقض علینا لو قلنا ان ابن عمر روی وجوب الرفع ولا نقول بہ
انتہی پس سقوط از پایہ اس روایت کا ظاہر ہوا۔ **اقول** وانا حبیب ابدہ پہلے آمین
اگر کوئی کہے کہ ابوبکر ابن عیاش راوی آخر العمر مین سیٔ الحفظ تہا تو جواب یہہ ہے کہ
یہہ ابوبکر صحاح ستہ کا راوی ہے تو جرح اُسکے حق مین مقبول نہین۔ صاحب معیار نے خطابی
سے تدلیس کے مسئلہ مین نقل کیا ہے وقد قالوا من روی عنہ الشیخان او احدہما عنہ فلا ینظر للطاعنین فیہ
وان کثر انتہی علاوہ اسکے راوی اس حدیث کا زہری ابن شہاب ہے اور وہ باتفاق مدرج ہے پس یہہ فقرہ حرفونکا
زیادہ کیا ہوا ہے۔ قولہ وہذہ الروایات الی قولہ بمنزلۃ التابعات والشواہد لتلک الاصول۔ **اقول**
یہہ شواہد مرضیہ ہین آپکے مبنی کے بطلان پر سبحان اللہ یقول انہا من التابعات مع انہا تبیح الزاید ویرد فیہا رفعاً اور یہہ احادیث
باعلیٰ ندا منادی ہین کہ رفع الیدین عام ہے ازانکہ رکوع اور سر اٹہانیکے وقت ہو یا وقت

سجدہ اور سجدہ کے سر اُٹھانیکیوقت ہو سب برابر ہے پس کس شے نے اسکو مغرور کیا کہ دعوی
تو انحصار کا کرتا ہے اور دلیل وہ لاتا ہے کہ انحصار باقی نہیں رہتا اور خلاف مدعی ثابت ہوتا
ہے کیونکہ سلک خصم پر سنیت رفع کی سب تکبیرات انتقال کیوقت میں ثابت ہے کہ کچھ اسکے برخلاف
نہیں گفتگو کرسکتا اور ترک کرنا حضرت کا بعضے وقتوں میں دعوی سنیت کو مضر نہیں جیسا کہ
مولوی اسمعیل نے لکھا ہے پس یہ لکھنا کہ رفع الیدین وقت سجدہ اور وقت رفع الراس منسوخ
ہے اور رکوع اور سر اُٹھانیکے وقت و وقت القیام الی الثالثہ منسوخ نہیں ترجیح بلا مرجح
ہے افسوس ہے کہ باوجود قایل ہونیکے اسپر کہ جب تلک تاخر ناسخ کا علم ہو نسخ ثابت نہیں ہوتا
کیونکر نسخ کے قایل ہوتے ہو۔ دیگران را نصیحت خود را فضیحت پر کمر باندہی ہے
ذرا حیا تو کرو۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ وقت سجدہ میں و وقت رفع الراس
عنہا میں رفع الیدین کا مقدم ہونا اور ترک رفع کا موخر
ہونا تمکو کہاں سے معلوم ہوا باوجودیکہ فعل صحابہ کبار کا بعد صاحب شرع کے اسکے برخلاف
دال ہے پس رفع فی السجود و رفع الراس عن السجود کو منسوخ کہنا حکم ثابت عن الشارع کو منسوخ
کرنا ہے بعد زمان شارع کے تمہاری سلک پر دہو لا یجوز **قوله** وما یعارض به الکوفیون الخ
اقول المعارضة الواقعة من ثمنا الاعلام کافیه لادعاء صاحب الجدل و الخلافة فنقول قال العلامه
للمدنی القاری واحتج لعدم الرفع بما رواه الترمذی واحمد فی مسنده حدثنا هناد
حدثنا وکیع عن سفیان عن عاصم ابن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمه
عن عبد الله بن مسعود قال قال عبد الله بن مسعود الا اصلی بکم صلوة
رسول الله صلعم فصلی ولم یرفع یدیه الا فی اول مرة ثم لا یعود ورجال هذا
الحدیث ثقات وسالمة عن العلة والجرح من اوله الی اخره الان هنا دبر السری

بكسر الراء الخفيفة بن مصعب التيمي الكوفي ثقة هكذا في التقريب وقال العسقلاني
اما وكيع فهو مقبول من الرابعة واما سفيان الثوري ابو عبد الله الكوفي
فهو ثقة حافظ عابد امام حجة كذا في التقريب وعاصم بن كليب هو ثقة وثقه
يحيى ابن معين الذي من اجلة شيوخ البخاري كذا في جامع الاصول وقال
ابن الهمام في فتح القدير قد اخرج حديثه مسلم في الهدى وقال النسائي وابو حاتم
هو صالح وقال ابو داود وكان هو من العباد وذكر من فضله وكان افضل اهل الكوفة
وذكره ابن حبان في الثقات واخرج ابو حاتم الرازي والبخاري وغير واحد بان
عاصم بن كليب تابعي وقال ابن البر له ولابيه صحبة انتهى كلام الحافظ عابد
المدني والقاري في شرح الموطا بیان سے ظاہر ہوا کہ جس نے عاصم کو مرجی کی نسبت کی ہے
اسکے حال سے جاہل ونا واقف ہے قال علی في التهذيب لم تثبت ارجاءه ومن رماه
فهو جاهل عن حاله انتهى وعبد الرحمن ابن الاسود هو مقبول ثقة كذا
في التقريب هو سمع اباه وعلقمة كذا ذكر الخطيب في كتاب المتفق والمفترق واما
علقمة بن عبد الله النخعي الكوفي ثقة ثبت فقيه عابد من الثالثة مات بعد
الستين وقيل بعد التسعين هكذا في التقريب اما عبد الله فعبد الله قال
العسقلاني هو من السابقين الاولين عن كبار علماء الصحابة وله مناقب
كثيرة وامره عمر ابن الخطاب على الكوفة مات سنة اثنين وثلثين او في التي بعدها
بالمدينة انتهى وعن علي المديني الذي هو من اكابر شيوخ البخاري قال حدثنا
سفيان ثنا صالح ابن راشد سمع حذيفة يحلف بالله ما اعلم احدا ادله
وهديا برسول الله صلعم من حين يخرج من بيته الى ان يرجع اليه من

عبد الله بن مسعود الى آخره كذا فى الاستيعاب لابن عبد البر فى احوال الصحابة
وبه قال البخارى فى مناقب ابن مسعود واخرج الحاكم عن مسروق انتهى
علم اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الى هؤلاء النفر عمر بن الخطاب
وعلى بن ابى طالب وعبد الله ابن مسعود وقال عمر رض لما بعث عمار بن ياسر
وابن مسعود الى الكوفة فكتب قد بعثت اليكم عمار بن ياسر اميرا وابن
مسعود معلما ووزيرا وهما من النجباء من الصحابة من اهل بدر فاقتدوا
بهما واسمعوا قولهما هكذا فى الاستيعاب وفى فتح القدير وغيره وما قيل ان
الحديث صحيح وانما المنكر على وكيع زيادة ثم لا يعود فانما هو ظن ظنوه غاية
الامر ان الاصل روى مرة بتمامه ومرة بعضه بحسب تعلق الغرض وبالجملة
فزيادة العدل الضابط مقبولة عند الجماهير من اهل الحديث والفقه و
يؤيد هذه رواية الترمذى فى باب عدم رفع اليدين من رواية ابى حنيفة
من غير هذا الطريق تاييدا مضبوطا كما روى ابن عيينة قال الاوزاعى
ما بالكم لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند الرفع منه فقال ابو حنيفة
لاجل انه لم يصح عن رسول الله صلعم فيه شيئ فقال الاوزاعى كيف لم يصح
وقد حدثنى الزهرى عن ابيه عن عبد الله بن عمر ان رسول الله صلعم
كان يرفع يديه اذا افتتح الصلوة وعند الركوع وعند الرفع منه فقال ابو حنيفة
حدثنا حماد عن ابراهيم النخعى عن علقمة والاسود عن عبد الله ابن مسعود
ان النبى صلعم كان لا يرفع يديه الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود بشيئ من
ذلك وقال الاوزاعى حدثنى الزهرى الى آخره فقال ابو حنيفة كان حماد

افقه من الزهری وکان ابراهیم افضل من سالم وعلقمه لیس بدون ابن عمر
فی الفقه وان کان لابن عمر فضل صحبه ودرجة والاسود فضل کثیر وعبد الله
عبد الله فسکت الاوزاعی فرجح ابوحنیفه حدیث عدم الرفع بفقه الرواة کما
رجح الاوزاعی بعلو الاسناد کما ورد فی مسند ابی حنیفه وشرحه المسمی
بالمواهب الانیقة وذلك هو المذهب المنصور عندنا - اور نیز حدیث
ابن مسعود از روئے اسناد درجہ علیا میں واقع ہے ابن حجر عسقلانی نے شرح نخبہ
میں کہا ہے من الرتبة العلیا فی اصح الاسانید کابراهیم النخعی عن علقمة
وابن مسعود کما حدیث الزهری عن سالم عن ابن عمر رض انتهی پس یہہ دونوں
حدیثیں علو اسناد میں مساوی ہیں بلکہ میں یہہ کہتا ہوں کہ حدیث ابن مسعود اس سبب سے
کہ راوی اس کے فقہا میں بہتر ہے اس حدیث سے کہ شیوخ غیر فقہا نے روایت کی
ہے کما قال ابن حزم المحدث قال لنا وکیع ای الاسنادین احب الیکم
الاعمش عن ابی وایل عن عبد الله او سفیان عن منصور عن ابراهیم عن
علقمه عن عبد الله فقلنا الاعمش عن ابی وایل فقال سبحان الله الاعمش
شیخ وسفیان فقیه وابراهیم فقیه وعلقمه فقیه وحدیث یتداوله الفقها
خیر من حدیث یتداوله الشیوخ فهو من طریق رباعی الی ابن مسعود وثنائی
من مشایخ الحدیث ومع ذلك قدم الرباعی لاجل فقاهة رجاله کذا نقل
ابن الاثیر الشیبانی الجزری ثم الموصلی فی جامع الاصول اور اسی لئے بحر العلوم
عبد العلی نے شرح مسلم میں کہا ہے ان هذه الحکایة لا تدل الا ان الترجیح بفقه
الرواة اوثق منه بعلو الاسناد باعتبار ضبط الرواة الفقهه وقوة علمهم

ووَرَعهم وهو الاعتياد باتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات فان الفقيه يضبط كما ينبغي ويبعد عن التساهل وقوي الضبط لاينسى كما وقع ترجيح ابن عباس على يزيد ابن اصم لهذا الاعتياد ويشير اليه ما قال رسول الله صلعم فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وعلو الاسناد هو قلة الوسائط وهو قريب من الرسول صلعم وذلك لقلة احتمال الغلط خلافا للحنفية ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط القليلة كثير النسيان وسئ الفهم لمعنى الحديث والوسائط الكثيرة قوية الذهن فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط انتهى كلام الفاضل اللكهنوى

اور صاحب جامع الاصول نے بھی حدیث عدم الرفع کی روایت کی ہے ـــ

قال لنا ابن مسعود يوما الا اصلى بكم صلوة رسول الله صلعم فصلى ولم يرفع يديه الا مرة واحدة مع تكبير الافتتاح وفى رواية قال كان رسول الله صلعم يكبر فى كل خفض ورفع وقيام وقعود وابوبكر وعمر اخرجه الترمذى وقال اخرج ابوداؤد الرواية الاولى قال رأيت رسول الله صلعم اذا افتتح الصلوة رفع يديه الى قريب اذنيه ثم لا يعود وفى رواية مثله ولم يذكر ثم لا يعود وفى اخرى قال رأيت رسول الله صلعم رفع يديه حين افتتح الصلوة ثم لم يرفعهما حتى انصرف رواه ابوداؤد وقال هذا الحديث ليس بصحيح

پوشیدہ نہ رہے کہ ابوداؤد کا اس حدیث کو غیر صحیح کہنا کچھ مضر نہیں جب کہ امام اعظم کے قول سے اس حدیث کی صحت معلوم ہوئی اور ترمذی کے کہنے سے معلوم ہوا کہ ابن مسعود کی حدیث حسن ہے کیونکہ ترمذی نے اپنی کتاب کے

آخر مین کہاہے - وما قلنا حسنا فانما اردنا حسن اسنادہ عندنا - فکل حدیث یروی ولا یکون راویہ متہما بالکذب ویروی من غیر وجہ نحو ذلک ولا یکون شاذا فہو عندنا حسن انتہی اقول منشا ابو داؤد کے قول کا کہ یہہ حدیث صحیح نہین ہے یہہ ہے کہ اس حدیث کو ہشیم اور خالد اور ابن ادریس نے یزید ابن زیاد سے اُسنے عبد الرحمن ابن ابی لیلی سے اور اُس نے براء سے روایت کی ہے اور سوائے شریک کے کسی نے کلمہ ثم لا یعود کو اُنمین سے ذکر نہین کیا اقول ابن عدی نے کامل مین اور طحاوی نے لکہا ہے رواہ ھشیم وشریک وجماعۃ معہما عن یزید باسنادہ پس اُنکا کہنا کہ سوائے شریک کے کسی نے ثم لا یعود کو ذکر نہین کیا ساقط ہوا واما یزید فی نفسہ فہو ثقۃ مقبول القول وعدل کذا قال یعقوب ابن سفیان والعجل ابن شاہین فی کتاب الثقات وقال الساجی ہو صدوق وکذا قال ابن حبان واخرج مسلم حدیثہ واستشہد بہ البخاری فاذا کان کذلک جاز ان یحمل امرہ علی انہ حدث ببعض الحدیث تارہ وبجملۃ اخری او یکون نسی اولا ثم تذکر وہذا لا یضر عند اہل الحدیث کذا ذکر فی المواہب اللطیفہ شرح مسند ابی حنیفہ وعدہ من الثقات وقال فی ہذا الباب محمد بن طاہر الفتنی صاحب مجمع البحار فی تذکرتہ قال ابن حجر حسنہ الترمذی وصححہ غیرہ یعنی حدیث عدم الرفع الیدین کو وقال الحافظ بدر الدین الزرکشی صاحب التنقیح شرح البخاری فقد صححہ ابن حزم والدارقطنی وابن القطان وقال الشیخ احمد بن علی العسقلانی صاحب فتح الباری شرح البخاری فی لقب الروایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ تصحیح ہذا الحدیث ونقلہ عن الدارقطنی وابن القطان

وقال ابن حبان هذا احسن خبر روی لاهل الكوفة انتهى كلامه واخرج
ابو بكر ابن ابی شيبه وهو من اكابر شيوخ اصحاب السنه حدثنا وكيع عن ابن ابی ليلى
عن الحكم وعيسى بن عبد الرحمن ابن ابی ليلى عن براء بن عازب ان النبی صلعم
كان اذا افتتح الصلوة رفع يديه ثم لا يرفعهما حتى يفرغ الحديث اس کے
رجال ثقات ہیں کیونکہ اسمیں وکیع ابن ابی لیلی حکم اور عیسی سے وہ ابن ابی لیلی سے وہ
براء ابن عازب سے روایت کرتے ہے فاما وكيع ابن الجراح ثقة حافظ عابد من كبار التاسعة
وعبد الرحمن بن ابی ليلى الانصاری ثم الكوفی ثقة من السادسة والحكم هو ابن حزن
صحابی قليل الحديث وعيسى ثقة من السادسة وحدثنا وكيع عن مسعر عن ابی معشر
عن ابراهيم عن عبد الله انه كان يرفع يديه فی اول ما يفتتح ثم لا يرفعهما
یہہ اثر بھی جہتہ رواۃ سے مضبوط ہے کیونکہ اسکا راوی وکیع ہے جسکا حال گذرا
اور مسعر بكسر الميم وسكون الثانی البصری ثقة من السادسة وابو معشر ثقة من السادسة
كما قال صاحب التقريب اما ابراهيم النخعی فهو الذی من كبار ائمة التابعين
كذا نقل بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت حدثنا ابن المبارك عن اشعث عن
الشعبی انه كان يرفع يديه فی اول التكبيرة ثم لا يرفعهما وهذا الاثر صحيح
ايضا لان فيه عبد الله بن مبارك هو ثقة ثبت فقيه من الثامنة اما
اشعث ابن شعثاء الكوفی فهو ثقة من السادسة واما الشعبی بفتح الشين المعجمة
اسمه عامر ابن شرحبيل منسوب الى شعب بطن من همدان ولد فی خلافة
عمر ابن الخطاب فهو امام عظيم جليل جامع فی التفسير والحديث والفقه والمغازی
والعبادة وقال الحسن البصری كان الشعبی كثير العلم عظيم الحلم قديم السلم

من الاسلام كذا قال النووي في شرح مسلم وذكر الخطيب انه قال ادركت
خمس مائة من الصحابة حدثنا وكيع عن ابي بكر ابن عبد الله بن قطاف
النهشلي عن عاصم ابن كليب عن ابيه ان عليا كان يرفع يديه اذا افتتح
الصلوة ثم لا يعود فيه وكيع مر حاله اما ابوبكر ابن عبد الله بن قطاب
النهشلي صدوق هكذا في التقريب والتهذيب اما حال عاصم فتقدم
اما والد عاصم فهو ايضاً صدوق من الثانية وهو ممن ذكره في الصحابة صاحب
التقريب والاستيعاب كما مضى حاله سابقا حدثنا هشيم قال اخبرنا
حصين ومغيرة عن ابراهيم انه كان يقول اذا كبرت في فاتحة الصلوة
فارفع يديك ثم لا ترفعهما في ما بقي حدثنا وكيع وابو اسامه عن شعبة
عن ابي اسحاق قال كان اصحاب علي لا يرفعون ايديهم الا في افتتاح الصلوة
قال وكيع ثم لا يعودون حدثنا ابوبكر بن عياش عن حصين ومغيرة عن
ابراهيم قال لا ترفع يديك في شيء من الصلوة الا في الافتتاحة الاولى حدثنا
ابوبكر عن الحجاج عن طلحة عن خيثمة وابراهيم قال كانا لا يرفعان ايديهما الا في
بدء الصلوة حدثنا يحيى ابن سعيد عن اسمعيل قال كان قيس يرفع يديه
اول ما يدخل في الصلوة ثم لا يرفعهما حدثنا معاوية ابن هشام عن سفيان
عن مسلم الجهني قال كان ابن ابي ليلى يرفع يديه اول شيء اذا كبر حدثنا
ابوبكر ابن عياش عن مجاهد قال ما رأيت ابن عمر يرفع يديه الا في اول ما يفتتح
حدثنا وكيع عن شريك عن جابر بن الاسود وعلقمه انهما كانا يرفعان
ايديهما اذا افتتحا ثم لا يعودان حدثنا ابن آدم عن حسن ابن عياش

عن عبد الملک بن ابجر عن الزبیر ابن عدی عن ابراهیم عن الاسود قال
صلیت مع عمر فلم یرفع یدیه فی شیئ من الصلوة الاحین افتتح الصلوة قال
عبد الملک ورأیت الشعبی وابراهیم وابا اسحاق لا یرفعون ایدیهم
الاحین یفتتحون الصلوة یہہ سب حدیثین اور آثار مصنف ابی بکر ابن ابی شیبه
مین ہین اور ان آثار کے راوی سب ثقہ ہین قال محمد بن الحسن فی الموطا والملا علی
القاری فی شرحه انا محمد بن ابان ابن صالح عن عاصم ابن کلیب الجرمی عن
ابیه قال رأیت ابن ابیطالب رض رفع یدیه فی التکبیرة الاولی من الصلوة المکتوبة
ولم یرفعهما فیما سوا ذلک وکان ای علی ش ای الخصوصین والملازمین
م وقال محمد بهذا اخبرنا الثوری ش وهو سفیان ابن سعید الکوفی
تابعی جلیل یروی عنه معمر والاوزاعی وابن جریج ومالک وشعبة وابن
عیینه وفضیل ابن عیاض م قال محمد اخبرنا محمد ابن ابان بن صالح عن
حماد عن ابراهیم ش وهو من اکابر المجتهدین فی امر الدین م لا ترفع
یدیک ش ایها المصلی م فی شیئ من الصلوة ش ای ارکانها بعد التکبیرة
الاولی م وقال محمد اخبرنا یعقوب ابن ابراهیم اخبرنا حصین بن عبد الرحمن
قال دخلت انا وعمرو ابن مرة ش بضم المیم وتشدید الراء یکنی ابا مریم
الجهنی ویقال الازدی شهد اکثر المشاهد وسکن الشام ومات فی ایام
معاویه وروی عنه جماعة کذا فی اسماء الرجال لصاحب المشکوة فی فصل
الصحابة م علی ابراهیم النخعی ش وهو من اجلاء التابعین م قال عمر
ش ابی مرة م حدثنی علقمة ابن وائل الحضرمی عن ابیه ش ای وائل

ابن حجر كان قيلا من اقيال حضرموت وكان ابوه من ملوكهم وفد على النبي
صلعم فلما دخل عليه رحب به وادناه وقال اللهم بارك في وايل وولده
وولد وولده واستعمله على الاقيال من حضرموت م فراه يرفع يديه اذا
كبر واذا رفع من الركوع - قال ابراهيم النخعي ما ادري ش اي صحة
ذلك او وجه ما هنالك م لعله لم يراء النبي صلعم يصلي الا ذلك اليوم
ش بل انه راه يصلي مرة واحدة في ذلك اليوم م فحفظ هذا منه
ش بتقدير الاستفهام الانكاري م ولم يحفظ ابن مسعود ش اي
مع اول ملازمته وكثر مشاهدته وفي مختصر الطحاوي قال النخعي ان كان وايل
راه مرة يفعل ذلك فقد راه عبد الله بن مسعود خمسين مرة لا يفعل
ذلك م واصحابه ش اي ساير اصحاب النبي صلعم م ما سمعته
ش اي هذا الرفع الزائد من احد منهم م انما كانوا ش اي الصحابة
م يرفعون ايديهم في بدء الصلوة حين يكبرون ش اي التحريمة فقط
وهذا بمنزلة دعوى الاجماع ولعله كان النبي صلعم يرفع يديه احيانا في
الانتقال ليطلع القوم على ما صدر له من اختلاف الاحوال ثم لما استقر
الافعال ترك الرفع الا بدء الحال ولعله فعله عليه السلام ذلك كان تعليما
لوايل ليتنبه على الاواخر والاوائل م قال محمد اخبرنا محمد بن ابان بن صالح
عن عبد العزيز ابن الحكم قال رايت ابن عمر يرفع يديه حذاء اذنيه في اول
تكبير الافتتاح لم يرفعهما فيما سوى ذلك ش وفي المختصر عن مجاهد قال
صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى وظاهر انه

لم يترك بعد النبي صلعم ما كان يفعله الا لما يوجب ذلك من نسخ وقد
روى الاسود قال رءيت عمر ابن الخطاب يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لم يعد
واذا كان عمر رض وعلي رض وابن مسعود رض موضعهم من الصلوة مع الرسول صلعم
موضعهم على ذلك ثم ابن عمر بعدهم على مثله لم يكن شيء مما روى في القبول
اولى واوثق مما رووه انتهى وفي كتاب اللآلي للشيخ ابي بكر جلال الدين
السيوطي عن علقمة عن ابن مسعود قال صليت مع النبي صلعم وابي بكر رض وعمر رض
فلم يرفعوا ايديهم الا عند افتتاح الصلوة وهكذا روى البيهقي في سننه
الكبرى واخرج احمد ابن حنبل ايضا حديث ابن مسعود في مسنده باسناده
حدثني عبد الله حدثني ابي نا وكيع عن سفيان عن عاصم بن كليب عن
عبد الرحمن ابن الاسود عن علقمة قال عبد الله الا اصلي بكم صلوة رسول الله
صلعم فرفع يديه في اول مرة انتهى وروى ابو جعفر ابن سلامة الطحاوي و
الدارقطني واسحاق ابن راهويه من حديث يزيد ابن زياد عن عبد الرحمن
ابن ابي ليلى عن البراء بن عازب قال كان رسول الله صلعم اذا صلى رفع يديه
حتى يكون ابهاماه حذاء اذنيه وزاد الدارقطني فيه ثم لم يعد وروى
هو في سننه والحاكم في المستدرك عن انس قال رئيت رسول الله صلعم
كبر فحاذى ابهاميه اذنيه ثم ركع حتى استقر كل مفصل منه وانحط بالتكبير
حتى سبقت يداه ركبتيه الحديث وقال الحاكم اسناده صحيح على شرط الشيخين
ولا اعلم له علة ولم يخرجاه انتهى ما في البرهان شرح مواهب الرحمن **اقول**
اس سے لازم نہیں آتا کہ یہ حدیث ضعیف نہیں کیونکہ دارقطنی اور دیگر ثقات نے

ذکر کیا ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت نے حضرت رسالتمآب سے روایت کیا ھے اور اُن کی
احادیث صحیح طرق سے مروی ہین اور اُنکے راویون مین کسیطرح کا طعن نہین باوجود
اسکے بخاری و مسلم نے انکی احادیث روایت نہین کی ہین تو انکی روایت نہ کرنے سے ضعف
حدیثمین لازم نہین آتا ہے کذا ذکر النووی فی مقدمہ شرح مسلم وایضا اخرج الدارقطنی و
ابن عدی عن محمد بن جابر عن حماد بن سلیمان عن ابراھیم عن علقمہ عن
ابن مسعود قال صلیت مع رسول اللہ صلعم ومع ابی بکر وعمر فلم یرفعوا ایدیھم
الا عند استفتاح الصلوۃ انتھی لکن الدارقطنی اعترف بالارسال وھو
کالاسناد عندنا والقدح من محمد بن جابر الراوی لھذا الحدیث غیر مسلم
لان الشیخ ابو الفتح تقی الدین محمد بن علی بن وھب قال فی الامام فی احادیث
الاحکام واحسن فی ذلک قول ابن عدی کان اسحاق بن اسرائیل یفضل
محمد بن جابر علی جماعۃ افضل منہ واوثق وقد روی عنہ الکبار
ای لیث بن سعد وعمر ابن حارث وایوب وابن عوف وھشام بن حسان
والثوری وشعبۃ وابن عیینہ وغیرھم ولولا انہ فی محل الرفیع لم یروا
ھولاء الکبار ویوید صحۃ ھذہ الزیادۃ روایۃ ابی حنیفہ رح من غیر طریق
المذکور وذلک انہ اجتمع مع الاوزاعی بمکۃ الی اخرہ کما اشرت الیہ سابقا
کذا فی فتح القدیر وغیرہ من المعتبرات وقال صاحب التقریب محمد بن جابر
اصلہ عن الکوفۃ صدوق ورجحہ ابو حاتم علی ابن لھیعہ اقول ابن لھیعہ
ایضا مقبول کما قال الشیخ عبد الرؤف المناوی فی فیض القدیر شرح جامع الصغیر
للسیوطی وروی البیھقی فی خلافیاتہ ایضا عن محمد بن ابی یحیی قال صلیت الی

جنب عبد اللہ بن الزبیر قال فجعلت ارفع یدیہ فی کل رفع وخفض قال یا ابن اخی
رئیتك ترفع فی کل رفع وخفض وان رسول اللہ صلعم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع یدیہ
فی اول صلوۃ ثم لا یرفعہما فی شیء حتی فرغ وقال البیہقی ھذا مرسل ولم
یقل ضعیف او موضوع مع انتصارہ علی مذہب امام الشافعی لکن انصف
واعتدل ولم یتعسف ثم لا شك ان المرسل حجۃ عند ابی حنیفہ ومالك
واحمد فی الاصح واکثر الفقہاء کذا قال النووی وابن الحاجب والآمدی والشیخ
کمال الدین ابن الہمام فی فتح القدیر وابن حجر العسقلانی فی شرح نخبۃ الفکر وباقی
الکلام فی ھذا الباب سیاتی فی موضع آخر انشاء اللہ تعالی اور ابو جعفر طحاوی
نے عدم رفع الیدین کی حدیث کو معانی الآثار مین تین طرق سے روایت کیا ہے
لم نوردہ للتطویل من شاء فلیرجع الیہ اور شیخ عبد الحق محدث نے اس باب مین بہت کلام
کی ہے کتاب فتح سر المنان فی تائید مذہب النعمان مین اگر کوئی شبہ کرے کہ ابن مسعود
والی حدیث ابن مبارک کے نزدیک ثابت نہین اور بخاری ومسلم نے باوجود یکہ انکو
علم حدیث مین بڑا تعمق تھا اس حدیث کو روایت نکیا بلکہ ابن عمر سے رفع کی حدیث روایت
کی تو جواب یہہ ہے کہ جب کہ امام اعظم اور صاحبین اور ترمذی اور طحاوی نے تین طرق
کے ساتہہ معانی آثار اور مشکل آثار مین اور ابو بکر ابن ابی شیبہ اور دار قطنی اور بیہقی اور
ابن عدی نے کامل مین وغیرہم من الثقات نے اس حدیث کو روایت کیا تو ان کا
روایت نکرنا کچھ قادح ومضر نہین کیونکہ امام کا قول وروایت ان بزرگون کی تائید اری سے
اولی واقدم ہے وبھذا قال ابن الہمام ما صححہ البخاری ومسلم ونظر الیہ لا یجب
علینا قبولہ بتمامہ کیف وکم من راۃ یختلف فیہ الناس باحوالہم فمن جرح

ومعدل فعسى ان يكون ما الذى عدلوه مجروحا عند امامنا كذلك ما ضعفوه وجرحوه لايجب علينا ان نقول به كيف وعسى ان يكون ما الذى جرحوه ونقيصوه عدلا وموثوقا به لانا نعلم ان ابا حنيفه واتباعه عارضوا الاحاديث على الصحابة والتابعين وتتبعوا وتحفظوا منهم فيما اعتمدوه واسندوه باعتبار الرواة والاسناد فمقبول ومضبوط لقرب ان زمان اصحاب الحديث بخلاف البخارى ومسلم لانهما بعد القرن الثلث وصار الناس بعدها مختلفة الاحوال وظهر كثيرا فيها آثار الفسق والكذب فعلى من اعتمد ابو حنيفه وصاحباه وتمسكوا به اخذوا الحديث منهم وايضا اذا كان الحديث فيه سهل ابن ابى الصالح والعلاء ابن عبد الرحمن او حماد بن مسلمة وغيرهم فهذا الحديث صحيح على شرط مسلم وليس بصحيح على شرط البخارى لكون هولاء عند مسلم من اجتمعت فيه الشروط المعتبرة ولم يثبت عند البخارى ذلك وكذا قال البخارى فيما اخرجه من حديث عكرمه مولى ابن عباس واسحاق بن محمد القروى وابن مرزوق وغيرهم ممن احتج بهم البخارى ولم يحتج بهم مسلم وقال عبد الله الحافظ النيشاپورى فى كتاب المستدرك عدد من اخرج لهم فى جامع البخارى ولم يخرج لهم مسلم اربع مائة واربعة وثلثون شيخا وعدد من احتج بهم مسلم فى المسند ولم يحتج بهم البخارى سبعمائة وخمس وعشرون شيخا كذا ذكره النووى فى مقدمة شرح مسلم وغيره من الثقات پس جسطرح کہ شیخین رواة پر اعتماد کرنے مین مختلف ہین ویسا ہی ابو حنیفہ وابو یوسف ومحمد کا حال ہے جسپر اعتماد واعتبار کیا اُس سے احادیث وآثار روایت کی اور جس اسناد وارسال کو کہ معتبر ہین سے نقل کیا اُسی پر عمل کیا اور مذہب اختیار کیا اور جس صحاح وحسان کو معتمد مقابل التمسک نہ کیا اُس مسلک پر نہ چلے اور مدار شریعت نہ بنا

ہین اور شمار ان لوگون کا کہ مسلم نے اپنی کتاب مین اُن کے ساتھ حجت پکڑی ہے اور بخاری نے نہین پکڑی سات سو پچیس شیخ ہین ایسا ذکر کیا نووی نے

رفع الیدین کے مسئلہ مین رفع کی ترجیح انکے نزدیک ثابت نہین بل عدم رفع مین ترجیح ہے
تو ابن مسعود اور اسکے اصحاب کے قول و روایت کو آنحضرت سے اس باب مین ترجیح دیکر
اعتماد کیا اور ان محدثین کا جو درجہ تابعین اور تبع تابعین کو نہین پہنچے ہین بلکہ آثار و احادیث تبع تابعین
سے روایت کی ہے جرح انکا انکو کچھہ مضر نہین اور انکی جرح مجتہدین سابقین تابعین کے تعدیل کے
مقابل کب لایق التفات کے ہے کیونکہ یہہ لوگ علم و عدل مین اسبق ہین متاخرین سے اور احوال
رواۃ پر کہ ثقہ و غیر ثقہ کون ہے عالم ہین پس جسکو انہون نے ترجیح دی وہی اسبق و اولی ہو
اور بعض لوگون سے بڑا تعجب آتا ہے کہ وہ محدثین متاخرین کو خیار الناس جانتے ہین اور
مجتہدین کو جو احوال صحابہ و تابعین کے واقف و عارف ہین ایسا نہین جانتے ہین فافہم اور
احمد بن تیمیہ کا اس حدیث کو وضعی کہنا جسکو اکثر محدثین و مجتہدین نے صحیح و حسن کہا ہے
مردود و غیر ملتفت ہے کیونکہ اکثر اوقات احادیث صحیحہ کو موضوع کہدیتا ہے۔ لہذا ابو عبد اللہ
الحطیب التبریزی صاحب مشکوۃ نے اپنے مقدمہ مین بعد ذکر کرنے ان محدثین کے جنسے
اس کتاب مین روایت کیا ہے کہا ہے قول احمد ابن تیمیہ لیس ممن یعتبر علیہ اعتبار اکثر انتہی اور
شیخ ابن حجر عسقلانی نے کتاب درۃ الکامنۃ فی احوال اہل الثامنہ کی جلد اول مین بعد
ذکر لغزش ابن تیمیہ اسکے حال مین فرمایا ہے انا لا نعتقد فیہ عصمۃ بل انا نخالفہ فی مسائل
اصلیہ و فرعیۃ و قال الذہبی فی التاریخ فہو بشر لہ ذنوب و خطاء و قال الیافعی
زیادۃ علیہ فی کتاب عبرۃ الیقظان انتہی پس اس قول مین کچھہ اعتماد نہین بلکہ
اسکو امام صاحب کے مذہب کے ساتھہ بڑا تعصب ہے اور ایسا ہی حال ہے ابن جوزی کا قال السیوطی
لا اعتماد علی وضع ابن الجوزی و کثیرا ما من الاحادیث الصحیحۃ و ہو یقول
ہذا موضوع فلا اعتمد فی کثیر من المواضع انتہی و قال القسطلانی قد طعن

ان ابن الجوزی فی المواضع الکثیرۃ بوضع احادیث الصحاح انتہی اور ایسا ہی ابن طاہر فتنی نے تذکرۃ الموضوعات مین ابن جوزی کے حال مین ذکر کیا ہے اور شیخ عبد الحق محدث اور شیخ الاسلام وغیرہ ثقات نے اُسکے حق مین ذکر کیا ہے پس بنا بر این ان دونون کا حکم کرنا کہ حدیث عدم رفع وضعی ہے لائق اعتنا نہین فان الشمس شمس ولو لم یرہ الضریر اور اگر ہم اُسکے زعم کو تسلیم کرین تو بھی جرح مقبول نہین جبتک کہ حال راوی اور مروی عنہ کے ساتھ من اولہ الی آخرہ مفسر و مفصل نہو کما تقرر فی علم الاصول ان الجرح والتعدیل لا یفید ان الحکم اجمالا اقول وانا حبیب اللہ معیار مین خود اُنہون نے لکھا ہے اور مقرر کیا ہے اور اگر خصم مکابرۃً کہے کہ رفع کی حدیث ابن عمر سے صحیحین مین مروی ہے اور عدم رفع کی غیر صحیحین مین ہے تو صحۃ وقوۃ مین مساوی نہوئین تو ہم جواب چند وجوہ دیتے ہین۔

الوجہ الاول احادیث صحیحہ صحیحین مین منحصر نہین اور نہ اُنہون نے صحاح کا استیعاب کیا ہے بلکہ یہہ دونون منحصر صحاح مین ہین اور اُن کے سوا بہی صحاح موجود ہین قال البخاری ما اوردت فی کتابی ہذا الا ما صح عندی ولقد ترکت کثیرا من الصحاح وایضا قال مسلم الذی اوردت فی ہذا المسند من صحیح الحدیث ولا اقول ان ما ترکتہ فہو ضعیف ہکذا قال الشیخ عبد الحق فی مقدمۃ شرح المشکوۃ والنووی فی شرح مسلم والقاری فی شرحہ والحاکم ابو عبد اللہ النیشاپوری فی المستدرک وایضا جلال الدین سیوطی نے مقدمہ جمع الجوامع مین اور ابن اثیر شیبانی جزری موصلی نے جامع الاصول کے نوع عاشر مین لکھا ہے فاذا کان الترمذی علی کثرۃ ما فیہ من الاحادیث لم یسقط العمل لشیء منہ الا بحدیثین فکیف نظن انہ لا صحیح الا

فی کتاب البخاری ومسلم انتہیٰ پس ان تقدیر پر رفع اور عدم رفع کی حدیث صحت مین برابر مین لیکن
امام ابو حنیفہ اور صاحبین وغیرہما نے حال اور ضبط وورع رواۃ کے لحاظ سے عدم رفع
کو ترجیح دی ہے اور نیز وہ جو بخاری نے عن نافع عن ابن عمر انہ اذا دخل فی الصلوٰۃ رفع یدیہ
واذا رکع رفع یدیہ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ الحدیث روایت کیا ہے وکذا رواہ مالک
عن ابن عمر بنا بر صحیح مرفوع نہین بلکہ ابن عمر پر موقوف ہی قال ابو داؤد والصحیح قول ابن عمر لیس
بمرفوع وایضاً قال رواہ اللیث ابن سعد ومالک ابن جریج موقوفاً انتہیٰ اقول جو ابو حنیفہ
وترمذی وغیرہ نے ابن مسعود سے عدم رفع مین روایت کیا ہے وہ مرفوع ہے تو یہہ اولیٰ و
اوثق واقوی از روے عمل غیر مرفوع سے ہوا کما تقرر عند اہل الحدیث والفقہ اور وہ جو
ابن صلاح اور اسکے اتباع نے کہا ہے کہ روایۃ شیخین مفید علم نظری ہے للاجماع علی ان للصحیحین مزیۃ
علی غیرہما وتلقت الامۃ بقبولہما والاجماع قطعی یہہ خبط ہے کہ اُس سے سرزد ہوا کیونکہ جو کوئی
وجدان کیطرف توجہ کرتا ہے تو بالبداہۃ جانتا ہے کہ ان دونون کی مجرد روایت کرنی موجب
تیقن نہین ہے حالانکہ اُنمین اخبار متناقضہ مروی ہین تو اگر اُنکی مجرد روایت مفید علم ہوتی تو
تحقق نقیضین واقع مین لازم آتا اور یہہ ایک شرذمہ قلیلہ کا مذہب ہے بخلاف جمہور فقہا و
محدثین کے کہ اُنکے نزدیک مفید علم نہین ہے کیونکہ اجماع کا اسپر ہونا کہ صحیحین کو اُن مرویات
پر کہ وہ بھی صحیح بشروط مذکورہ مین فضل ومزیۃ ہی ممنوع ہے اما اجماع اسپر کہ یہہ دونون
فی نفسہا مزیۃ رکہتی ہین یہہ اجماع علم ویقین وجلالۃ شان کے مفید نہین اور کس طرح مفید
قطع ویقین ہون حالانکہ قدر متلقی بین الامۃ یہہ ہے کہ جمہور نے جو شرطین قبول رواۃ
کے لیے ٹھہراے ہین اُن کے مرویات کے رجال اکثر جامع اون شرطون کے ہین
تو وہ نہین مگر مفید ظن کے اما یہہ کہنا کہ نفس مرویات جناب رسالت سے بالیقین ثابت

ہیں ہرگز اسپر اجماع نہیں کیونکہ متواتر انمیں کوئی نہیں الا نادر بکذا قال المحققون
من العلماء الثقات کما ذکرہ النووی فی مقدمۃ شرحہ علی مسلم وصاحب فتح القدیر والفاضل
اللکنوی فی شرح مسلم الثبوت وایضا قال الفاضل لا اجماع علی صحۃ جمیع ما
فی کتابیھما لان رواتھما منھم قدریون وغیرھم من اھل البدع وقبول
روایۃ اھل البدع مختلف فیہ فاین الاجماع علی صحۃ مرویات القدریۃ والروافض
غایۃ ما یلزم ان احادیثھما اصح من وجہ یعنی انھما مشتملۃ علی الشروط المعتبرۃ
عند الجمھور وھذا لا یفید الا الظن القوی ھذا ھو الحق المتبع ونعم ما قال
الشیخ ابن الھمام ان قولھم بتقدیم مرویات البخاری ومسلم علی مرویات الائمۃ
الاخری قول لا یعتد بہ ولا یقتدی بہ بل ھو من تحکماتھم الصرفۃ کیف لا ان الصحۃ
من تلقاء عدالۃ الرواۃ وقوۃ ضبطھم واذا کان رواۃ غیرھما عادلین ضابطین
بمقابلۃ الشروط المعتبرۃ عند اھل العلم فھما وغیرھما علی السواء ولا سبیل
للحکم بمزیتھما علی غیرھما الا تحکما والتحکم لا یلتفت الیہ فافھم ومن قال ان
مرویات الصحیحین راجحۃ علی مرویات الائمۃ الباقین فلا یساعد علیہ العقل والنقل
والفحش ما قال ابن الصلاح واتباعہ ان مرویات الائمۃ المتاخرین مرجوحۃ الا ان
کون ما فی الصحیحین راجحا علی غیرھما تحکم محض وتعسف عن السداد کیف لا یکون
تحکما ولم یسلم کثیر من شیوخھما عن غوائل الجرح کما لم یسلم شیوخ غیرھما سیما
فی البخاری رجال تکلم فیھم فکیف یکون للمرویات عن ھذا الرجال المختلف فیھم
شیوخھما مقدما علی مرویات غیرھما من جھۃ الاتفاق وھل ھذا الا الخبط وتھت
منہ وھذا المستفید من مسلم الثبوت وشرحہ للفاضل اللکھنوی من شاء فلینظر ثمہ

اور امام شہاب الدین ابو الفضل احمد ابن علی ابن حجر عسقلانی نے شرح نخبہ مین فرمایا ہے فان رجحان الحدیث یکون من حیث العدالة والضبط والرجال الذین تکلم فیہم من رجال مسلم اکثر عددا من الرجال الذین تکلم فیہم من رجال البخاری انتہی قال العلوی یعنی الرجال الذی انفرد البخاری بالاخراج لہم دون مسلم اربع مائة وخمسة وثلثون رجلا المتکلم فیہم منہم بالضعف نحو ثمانین رجلا والذی انفرد مسلم بالاخراج حدیثہم دون البخاری ستمائة وعشرون رجلا والمتکلم فیہم منہم مائة وستون رجلا علی الضعف انتہی اقول وانا حبیب اللہ۔

تنبیہہ کتب حدیث مین جو چار طبقہ مقرر ہین وہ باعتبار مجموع کتاب ہین نہ باعتبار قوة وضعف ہر حدیث اعنی صحیحین وموطا باعتبار انکہ نسبت اور کتب حدیث سے یہہ کتب ثلاثہ احادیث صحیح پر اشمل واکثر ہین بخلاف طبقہ ثانیہ کہ اسمین حسان بہی بکثرت ہین اور طبقہ ثالثہ مین ضعاف بہی بکثرت موجود ہین اور طبقہ رابعہ مین دو قسم اول نسبت ثالث کے اقل وجود رہتے ہین تو اس سے ہر حدیث صحیحین کو حدیث صحاح دیگر پر فوقیت لازم نہین انتہی۔

الوجہ الثانی باعتبار رواة جواب دیا جاتا ہے تو اولا بخاری کے ان راویون کا ذکر کرتا ہون جو رفع الیدین کے راوی ہین قال البخاری حدثنا مقاتل ثنا یونس عن الزہری قال ثنا سالم بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن عمر قال رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام فی الصلوة رفع یدیہ حتی یکونا حذو منکبیہ وکان یفعل ذلک حین یکبر للرکوع ویفعل ذلک اذا رفع راسہ من الرکوع ویقول سمع اللہ لمن حمدہ الحدیث فیونس الراوی کان یخطئ کثیرا کذا قال صاحب التہذیب التقریب

تو اس راوی کے نقصان کے سبب یہہ طریق قابل احتجاج نہین وفی الطریق الثانی منہ

حدثنا اسحق الواسطی عن خالد بن عبد اللہ عن ابی قلابۃ عن مالک ابن الحویرث

اذا صلی کبر الحدیث اس سند مین ابو قلابہ ہے ہو کان ناصبیا کذا فی التہذیب وہکذا

قال العجلی کذا فی المواہب اللطیفہ وفی الطریق الثالث حدثنا عیاش عن الولید عن عبد الاعلی

عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر الحدیث اس سند مین عبید اللہ ہے وہو متشیع

علی الاصح کما ہو مذکور فی التہذیب وقال فی التقریب ہو ثقہ کان تشیع ہو من التاسعۃ

وفی الطریق الرابع حدثنا ابو الیمان ثنا شعیب عن الزہری قال اخبرنی سالم الحدیث

اسمین شعیب ابن ابی حمزۃ ابن عبد الرحمن ہے وہو کان مرجیا کذا فی التہذیب وفی

التقریب ہو ثقہ رمی بالارجاء تو رفع الیدین مین بخاری کے راویون کا یہہ حال ہے

پس امام کے راویون کے ساتہہ باب عدم الرفع مین کس طرح برابر ہو سکتے ہین اب مسلم

کے راویون کا حال رفع الیدین مین سُنئے فمنہم عبد الرزاق کان متشیعا

یخفی مذہبہ کذا فی التہذیب اما فی التقریب فقال عبد الرزاق ابن ہمام

ثقہ حافظ عمی فی آخر عمرہ فتغیر فی حفظہ وکان یتشیع انتہی اور باقی رواۃ

مسلم اس باب مین ابو یونس و ابو قلابہ وغیرہما ہین جنکا حال گذرا۔ اما نصر ابن عاصم

عن مالک ابن الحویرث ان رسول اللہ صلعم کان اذا کبر رفع یدیہ الحدیث

ثقہ رمی بالخوارج من الطبقۃ الثالثۃ ومع رجوعہ انتہی کلام التقریب

لکنہ قال فی التہذیب لم یصح رجوع نصر ابن عاصم عن الخوارج بل ترکہ البعض

لکونہ خارجیا انتہی والثانی ہشام ابن زیاد متروک لا یقبل روایتہ کذا

فی التقریب اور ابن ماجہ و ترمذی مین ابو عمر و راوی رفع الیدین کا ہے وہو ضعیف

اوردہ الذہبی نے الضعفا کذا فی فیض القدیر شرح جامع الصغیر للمناوی اور وہ
جو ترمذی نے نکالا ہے عن علی ابن ابیطالب رض عن رسول اللہ صلعم انہ کان
۲۱
اذا قام فی الصلوۃ المکتوبۃ الحدیث ففیہ عبد الرحمن ابن ابی الزناد الراوی
منفرد بھذہ الروایۃ وقال ابن حجر فی حقہ تغیر حفظہ لما قدم بغداد
وقال الہیثمی ضعفہ النسائی کذا فی فیض القدیر وقال الطحاوی لم یرفعوا
حدیث عبد الرحمن ابن ابی الزناد ومع ذلک فی حدیثہ خطأ وباقی الکلام سیجیٔ
بعدہ انشاء اللہ تعالی اگر خصم ابی حمید ساعدی کی حدیث کے ساتھ تمسک پکڑے تو
ہم جواب دیں گے کہ ابو داود نے اس حدیث کو بوجوہ کثیرہ نکالا ہے ایک وجہ
احمد ابن حنبل سے ہے اسمیں ذکر رفع الیدین کا عند الرکوع نہیں اور جسمیں رفع کا ذکر
۲۲
ہے وہ عبد الحمید ابن جعفر سے ہے وہو ضعیف قالوا انہ مطعون فی حدیثہ فکیف
یحتجون بہ علی الخصم اگر کہیں کہ عبد الحمید رجال مسلم سے ہے تو میں کہتا ہوں
کہ مسلم کے نزدیک معتبر ہونیسے لازم نہیں کہ اوروں کے نزدیک ضعیف نہ ہو
اور اگر تسلیم کریں معتبری کو تو حدیث اور جہتہ سے معلوم ہے وہ یہ ہے کہ محمد ابن عمر
ابن عطا نے اسکو ابی حمید سے نہیں سنا اور نہ اُن لوگوں سے سنا جنکو اُن کے
ساتھ اس نے ذکر کیا ہے جیسا ابی قتادہ وغیرہ فانہ توفی فی خلافۃ الولید بن یزید بن
عبد الملک کانت خلافتہ فی سنۃ خمس وعشرین ومائۃ کما قال الطحاوی عن الشعبی
ولہذا قال ابن الحمید بن جعفر وہم فیہ یعنی فی روایتہ عن محمد بن عمر بن عطاء انتہی - اور اگر
خصم حدیث ابی ہریرہ سے تمسک پکڑے جسکو ابن ماجہ نے نکالا ہے قال رأیت
رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ فی الصلوۃ حذو منکبیہ حین یفتتح الصلوۃ

یعنی یہ عبد الرحمن ابن ابی الزناد راوی ہے اسکا منفرد ہے اس روایت کے ساتھ اور ابن حجر نے کہا ہے کہ جب بغداد میں آیا تو اسکا حفظ متغیر ہو گیا اور ہیثمی نے کہا کہ نسائی نے اسکو ضعیف کہا ہے ایسا ہی فیض القدیر میں ہے اور طحاوی نے کہا کہ محدثین نے عبد الرحمن بن زناد کی حدیث کو مرفوع نہیں کیا باوجود اسکے کہ اسکی حدیث میں غلطی ہے اور باقی کلام بعد اسکے آویگی انشاء اللہ تعالیٰ

۲۲ عبد الحمید بن جعفر ضعیف ہے علماء نے کہا کہ وہ حدیث میں مطعون ہے پس کیونکر حجت پکڑتے ہیں ساتھ اسکے [illegible]

حین یرکع وحین یسجد الحدیث تو جواب یہ ہے کہ اس طریق میں اسمٰعیل بن
عیاش صالح بن کیسان سے روایت کرتا ہے وہم لا یجعلون اسمعیل فیما یروی
عن غیر الشامیین حجۃ فکیف یحتجون بما لو احتج بمثلہ علیہم لم یسوغوا ایاہ
وقال النسائی اسمٰعیل ضعیف وقال ابن حبان کثیر الخطاء فی حدیثہ فخرج
عن حد الاحتجاج وقال ابن خزیمہ لا یحتج بہ اور اگر خصم حدیث وائل ابن حجر سے
استدلال کرے قال رأیت رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ حین یکبر الصلوۃ وحین
یرکع وحین یرفع راسہ من الرکوع - اخرجہ ابو داؤد والنسائی تو جواب یہ ہے
کہ طحاوی واسحٰق بن راہویہ وارقطنی نے براء سے اور حاکم نے مستدرک میں انس سے
اور ابراہیم نخعی نے عبد اللہ بن مسعود سے روایت کی ہے انہ لم یکن رای النبی صلعم
فعل ما ذکر من رفع الیدین فی غیر تکبیرۃ الاحرام معارض و منافی ہے اس حدیث
کی فعبد اللہ اقدم صحبۃ برسول اللہ صلعم وافہم بافعالہ من وائل ہجرت
کے نہم سال میں وائل ایمان لایا تو اسکے اور عبد اللہ کے اسلام میں بائیس برس کا فرق ہے
ولہذا قال ابراہیم النخعی للمغیرۃ حین قال ان وائل بن حجر حدث انہ رای النبی صلعم
یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوۃ واذا رکع واذا رفع راسہ من الرکوع ان کان وائل
راہ مرۃ یرفع فقد راہ عبد اللہ خمسین مرۃ لا یفعل ذلک وہکذا روی محمد
ابن الحسن فی موطاہ اگر شبہ کریں کہ خبر ابراہیم کی مرسل ہے کیونکہ عبد اللہ بن مسعود کو
اس نے نہیں دیکھا کما تقرر فی مقرہ تو ہم کہتے ہیں کہ طحاوی و عینی و ابو القاسم مصری
نے لکھا ہے کہ ابراہیم کی عادت ہے کہ جب کثرۃ رواۃ و روایات سے صحت اس حدیث کی
عبد اللہ سے ثابت ہو تب اس سے ارسال کرتا ہے اور شک نہیں کہ جماعت ضابطین کا

کہنا ایک شخص کے کہنے سے قوی ہوتا ہے قال الطحاوی فی معانی الآثار فان قالوا
ما ذکرتموه عن ابراهیم عن عبد الله غیر متصل قیل لهم ان ابراهیم کان
اذا ارسل عن عبد الله لم یرسله الا بعد صحته عنده بعد تعدد روایات
عن عبد الله وشهرتها عنه قاله الاعمش اذا حدثنی فاسند قال اذا قلت
قال عبد الله فلم اقل ذلک حتی حدثنی جماعة عنه واذا قلت حدثنی فلان
عن عبد الله هو الذی حدثنی من غیر الواحد من الثقات کما تقدم فی مسئلة
الخامس اور اگر ابراہیم سے فقط ارسال بھی تسلیم کریں تو مضر نہیں کیونکہ مرسل اگر صحابی
سے ہو تو وہ اتفاقاً مقبول ہے اسلیے کہ اس نے آپ سنا ہوگا یا دوسرے صحابی سے
سنا ہوگا والصحابة کلهم عدول ولا اعتداد بمن خالف فیه فانه انکار المتواتر
اور وہ جو غیر صحابہ سے مرسل ہو تو اکثر اہل علم مثل ابی حنیفہ وصاحبین و مالک و احمد
کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے بشرطیکہ راوی ثقہ عادل ہو کذا ذکرہ غیر واحد
من علماء الثقات اور ابن ابان جو مشائخ حنفیہ سے ہے مرسل کو قرون ثلثہ سے
مطلقاً اور بعد قرون ثلثہ کے ائمہ نقل سے مقبول جانتا ہے اور ایک طایفہ متاخرین
کا جنمین سے ابن حاجب اور ابن ہمام ہے مطلقاً مقبول جانتے ہیں وهو المختار
هذا ما استفید من مسلم الثبوت وشرحه للفاضل اللکهنوی وغیره
من العلماء الماهرین اور اگر خصم حدیث علی سے تمسک کرے کما رواه ابن ماجه
وغیره وفیه رفع یدیه حذو منکبیه ویصنع مثل ذلک اذا قضی قرائته واراد
ان یرکع الحدیث تو جواب اسکا دو وجه سے ہے ـ وجه اول اس سند میں
عبد الله بن زیاد ہے وهو متروک اتهم بالکذب ابو داود وغیره هکذا فی التقریب.

اسی لیے اسکے ساتھہ احتجاج صحیح نہین - وجہہ دوم اس حدیث کے منافی حضرت مرتضی سے مروی ہے

فان عاصم بن کلیب یروی عن ابیہ ان علیا رض کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ من الصلوۃ

ثم لا یرفع بعد رواہ الطحاوی وابوبکر ابن ابی شیبہ فی مصنفہ والبیہقی فی سنن الکبری اور

عاصم ابن کلیب کی سند صحیح شرط مسلم پر ہے ومن شک فعلیہ للمراجعۃ بھذا السند کما

ذکر شیخ الاسلام فی ترجمۃ البخاری وغیرہ من العلماء **اقول** علی سے عدم رفع کی روایت

موجب نسخ رفع ہے سوائے تکبیر تحریمہ کے کما ذکر فی المصنف عن شعبۃ عن ابی اسحاق و

ھو ثقہ عابد من الثالثۃ کذا فی کتب الثقہ قال کان اصحاب علی واصحاب عبد اللہ

بن مسعود لا یرفعون ایدیھم الا فی الاولی انتھی تو یہہ اثر نسخ پر دلالت کرتی ہے اور

یہہ عاصم ابن کلیب کی روایت کے موافق ہے وباقی الکلام فی النسخ سیاتی بعد -

الوجہ الثالث ان الصحابۃ کلھم عدول ولھم مزیۃ علیۃ وفضلۃ سنیۃ

علی من صحبھم وعلی من یاتی بعدھم لاکن بعض صحابہ درجہ وعلم وفہم مین بعضے سے افضل ہین

کما اخرج الحاکم عن الشعبی عن مسروق قال انتھی علم اصحاب النبی صلعم الی ھولاء

النفر عمر ابن الخطاب وعلی بن ابیطالب وعبد اللہ بن مسعود الحدیث وایضا روی

الحاکم عنہ انہ قال القضا فی ستۃ نفر من اصحاب رسول اللہ صلعم ثلثۃ بالمدینۃ

فعد منھم عمر وزید بن ثابت وعد بالکوفۃ علیا وابن مسعود انتھی بنابرین ہم کہتے ہین

کہ حدیث رفع ابن عمر سے اکثر مروی ہے اور حدیث عدم رفع عبد اللہ ابن مسعود سے تو ابن عمر

علم وفقہ ومرتبہ علیہ وشہود غزوات وصحبتہ رسول اللہ مین عبد اللہ ابن مسعود سے اعلی وافضل

نہین - کما احتج علی بن المدینی وھو من کبار شیوخ اصحاب السنۃ فی عدم الوضوء

من مس الذکر بحدیث قیس ابن طلق واحتج یحیی ابن معین بحدیث مروان بن الحکم

عن البرة بنت صفوان فقال يحيى بن معين ولقد اكثر الناس فی قیس ابن طلق ولا
يحتج بحديثه فقال احمد بن حنبل كلا الامرين على ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك
عن نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المدینی كان ابن مسعود لا يتوضأ
منه وقال انما هو بضعة منك فقال يحيى عمن قال سفيان عن قيس عن هذيل عن
عبد الله فقال على ابن المدینی اذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود
اولى ان يتبع فقال احمد ابن حنبل نعم كذا ذكر الدارقطني والبيهقي فی السنن اس سے معلوم
ہوا کہ حدیث ابن مسعود عدم رفع یدین اولی واوثق اور اضبط ہے حدیث ابن عمر سے جو رفع یدین ہے

الوجہ الرابع حدیث رفع اُسی راوی کے نزدیک غیر معمول بہ نسخ کے باعث ہو
یعنی ابن عمر کی عدم رفع کرنے سے حدیث رفع منسوخ ہے کما قال محمد بن الحسن فی موطاہ و
يؤيده ما رواه الطحاوی باسناد صحيح حدثنا ابو داؤد قال نا احمد بن عبد الله
بن يونس قال نا ابو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال صليت خلف ابن عمر
فلم يكن يرفع يديه الا فی التكبيرة الاولى من الصلوة قال الطحاوی فهذا ابن عمر
قد رأى النبي صلعم يرفع ثم ترك الرفع بعد النبی صلعم فلا يكون ذلك الا و
قد ثبت عنده نسخ ما قد كان رأى النبی صلعم فعله وبنا بران شیخ ابن ہمام نے
فتح القدیر میں کہا ہے۔ قد اخرج الدارقطنی وابن عدی عن محمد بن جابر عن حماد عن ابراهيم
عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال صليت مع رسول الله صلعم وابی بكر وعمر فلم
يرفعوا ايديهم الا عند افتتاح الصلوة وشاهده ما قال البيهقی فی السنن الكبرى
ثنا عبد الله الحافظ ثنا محمد ابن صالح ابن هانی حدثنا ابراهيم عن محمد بن مخلد حدثنا
اسحق ابن اسرائيل ثنا محمد بن جابر عن حماد بن ابی سليمان عن ابراهيم عن علقمة عن

عبد الله بن مسعود قال صليت خلف رسول الله صلعم وابى بكر وعمر فلم يرفعوا
ايديهم الا عند افتتاح الصلوة واخرج ابوبكر بن ابى شيبه فى مصنفه نا ابوبكر
بن عياش عن حصين عن مجاهد قال ما رئيت ابن عمر يرفع يديه الا فى اول ما يفتتح
ورواة هذا الاثر عادلون موثوقون لان ابابكر ابن عياش اسلمى فاضل له كتاب فى غريب الحديث
من السابعه اما حصين بن نافع محفوظ عن الكذب روى منه الجماعة فلا باس
به كذا فى التقريب ومن استنكره فهو جاهل عن حاله واما مجاهد بن خبير ثقة
امام فى التفسير والفقه والحديث من الثالثة وايضا روى البخارى فى الرسالة
عن ابى بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال ما رئيت ابن عمر رفع يديه فى شيء
من الصلوة الا فى التكبيرة الاولى وان قال الخصم هذا الحديث منكر لان طاوسا
قد ذكر ان ابن عمر يفعل ما يوافق ما روى عن النبى صلعم فى ذلك قلت ان هذا اما رآه
طاوس من فعل ابن عمر يفعله قبل ان يقوم الحجة عليه بنسخه ثم لما قامت عنده الحجة
فتركه وفعل ما ذكره عنه مجاهد انتهى وايضا روى البيهقى فى خلافياته عن محمد بن
يحيى قال صليت الى جنب عبد الله بن الزبير قال فجعلت ارفع يديه فى كل رفع و
وضع وخفض فقال يا ابن اخى رئيتك ترفع فى كل رفع وخفض الحديث ويويده فعل
عمر ابن الخطاب فى عدم الرفع كما ذكره الفاضل الكهنوى والشيخ ابن الهمام والطحاوى
روى امير المومنين عمر ابن الخطاب انه لم يرفعهما والصحابة كلهم يصلون خلفه
فظهر من ههنا ان فعل عمر رض دليل على عدم الرفع مع عدم انكار الصحابة عليه
ما رواه ابن عمر كذا ذكر ابن الهمام وعلى القارى والشيخ عبد الحق الدهلوى وه جو لوگ
كهتے هين كه ابن مسعود كى روايت اسكا فهم هے وفهم الصحابى ليس بحجة باعث تعجب هے اس قدر

فکر نہ کیا کہ یہہ اخبار و روایات صحابی کی ہے آنحضرت سے نہ ائمہ قیاس سے استنباط ہے قول
وفعل حضرت سے بلکہ رویۃ فعلی کی روایت ہے اعنی رئیت رسول اللہ صلعم یفعل ھکذا؟
وانا افعل مثلہ؟ پس یہہ اخبار و روایت ہے واخبار الصحابی و روایۃ عنہ صلعم من ہذہ،
الجہۃ مقبول بلانکیر کما ثبت فی محلہ من علم الاصول اور یہان یہی مراد ہے کیونکہ ابن مسعود
کہتا ہے صلیت خلف النبی صلعم وابی بکر و عمر فلا یرفعون ایدیہم الا عند الافتتاح
کما مضی من قبل و کذٰلک قال ابن عمر رئیت رسول اللہ صلعم یفعل فاندفع قول القائل
لہذا المقال بفضل اللہ المتعال اور جس نے کہا ہے کہ رفع کی رواۃ عدم رفع سے اکثر
ہین جیسا کہ بعضون نے بیس صحابی فرمائے ہین اور سفر السعادت مین چار سو تک اپنے سے
بنا کر پہنچا دیا ہے باوجودیکہ کوئی دلیل اسپر قایم نہین ہمکو کسیطرح کا مضر و قادح نہین کیونکہ
کثرت رواۃ تیقن و تقویۃ حدیث کے لئے مفید نہین بلکہ نفس رواۃ ثقہ و عدل بشروط
معتبرہ درکار ہین ۔ پس جب حدیث کے راوی معتبر ہون اگرچہ قلیل ہون تو وہ حدیث کثیر الرواۃ
کو معارض ہو سکتی ہے کما مرت القاعدۃ الکلیۃ فی تعریف الحدیث المتواتر وھو ان
ما رواتہ بلغت مبلغا احالت العادۃ تواطئہم علی الکذب ولیس شرطا فیہ عدد کثیر
عند المحققین من اہل الحدیث والفقہ کما لا یخفی علی ماھر فن الحدیث پس عدم رفع
کی حدیث کی اسناد اگرچہ اسکے رجال قلیل ہین عالی ہے ۔ اگر کوئی اس طرح استدلال کرے
کہ واحدی نے وسیط مین اور حاکم نے تفسیر سورہ کوثر مین اس طرح روایت کی ہے عن ابن مقاتل
ابن حبان واصبغ بن بنانہ عن علی انہ لما انزلت ھذہ السورۃ علی رسول اللہ صلعم
فصل لربک وانحر قال رسول اللہ صلعم ما ھذہ النحرۃ التی امرنی بہا ربی قال
جبرئیل انہا لیست بنحرۃ لکنہ یامرک اذا احرمت للصلوۃ ان ترفع یدیک اذا کبرت

واذا رکعت واذا رفعت رأسك الحديث مین کہتا ہون کہ یہہ حدیث بہت منکر ہے
بلکہ موضوع ہے کیونکہ سوق و مدلول آیۃ اسکے برخلاف ہے اور نیز جمہور فقہا و محدثین اس آیۃ
کے نزول مین برخلاف اسکے روایت کرتے ہین اور نیز اس اسناد مین مقاتل ابن حبان
راوی ہے کہ جسکو بعض المحدیث نے کاذب جانکر اُسکی روایت پر اعتماد نہین کیا اور دوسرا
اسمین اصبغ بن بناتہ ہے اور وہ رافضی خبیث متروک الحدیث طبقۂ ثالثہ سے ہے کما مین فی کتب
اسماء الرجال جبکہ رواۃ کا یہہ حال ہے توکس طرح احتجاج واستدلال اسحدیث کے ساتھ جایز ہوا

قولہ وما روی مسلم فی صحیحہ عن جابر بن سمرۃ قال خرج علینا رسول اللہ صلعم

اقول فی العینی شرح الهدایة فانقلت حدیث جابر ابن سمرۃ لا یدل علی ما ادعیتم
لانہ لم یرد لما ذکرتم وانما ورد لمنع الاشارۃ لانہم کانوا یشیرون بایدیهم الی
الجانبین یریدون بذالك السلام علی من علی الجانبین والدلیل علیہ روایۃ مسلم ایضا
عن جابر بن سمرۃ انہ قال کنا اذا صلینا مع رسول اللہ صلعم قلنا السلام علیکم و
رحمۃ اللہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ واشارہ بیدہ الی الجانبین فقال رسول اللہ صلعم
علی ما تومون بایدیکم کانہا اذناب خیل شمس انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی
فخذہ ثم یسلم علی اخیہ من یمینہ وشمالہ وقال النووی واحتجاجہم بحدیث
جابر ابن سمرۃ من اعظم الاشیاء واقبح انواع الجهالة بالسنة لان الحدیث لم یرد
فی رفع الایدی فی الرکوع والرفع عنہ ولکنہم کانوا یرفعون ایدیہم فی حالة السلام
من الصلوۃ ویشیرون بہا الی الجانبین یریدون بذلك السلام وهذا لا اختلاف
بین اهل الحدیث ومن لہ ادنی اختلاط باهل الحدیث قال ومثلہ عن البخاری قلت
فی الحدیث الاول انکار لرفع الید فی الصلوۃ وامر بالسکون فیہا فکیف یحمل هذا علی الایماء

بالید والاشارۃ بہا بعد السلام۔ کما فی الحدیث الثانی ولیس فیہ ذکر رفع الایدی
ولا الامر بالسکون اذا خرجوا من الصلوۃ بالسلام وحدیث انکار رفع الیدین والامر
بالسکون مقید بداخل الصلوۃ وحدیث انکار الایماء والاشارۃ بالایدی مقید بحال
السلام الذی تخرجوا بہ من الصلوۃ والمقید بقید لا یندرج تحتہ مقید بقید اخر فالحدیث
الثانی غیر الحدیث الاول قطعاً فکیف یجعل ھو فاتحۃ بیان یختلفان فی الحکم الذی
یحمل احدھما علی الاخر بلا دلیل مع انکار اتحادھما فائدتین مستقلتین ھو الذی انے
باعظم الاشیاء واقبح انواع الجہالۃ بالسنۃ انتھی اگر ہم اختلاف حکم سے تنزل کرین
تو کہین گے اگر مطلق ومقید حکم مین متحد ہون اور حادثہ بھی ایک ہو تو مطلق مقید پر حمل
کیا جاتا ہے و اگر ایسا نہ ہو تو محمول نہین ہوتا اور ظاہر ہے کہ ان دونون حدیثون مین حادثہ
مختلف ہے کیونکہ پہلی حدیث مصرح ہے کہ آنحضرت نے جبکہ رفع سے انکار اور امر بالسکون کیا اور
صحابہ نماز مین رفع الیدین کرتے تھے تو اسوقت نماز سے خارج تھے اور فرمایا۔
ما لی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ اور حدیث ثانی
مصرح اس امر کی ہے کہ آنحضرت داخل نماز تھے اور یہی مقتضاء اذا صلینا مع رسول اللہ
کا ہے تو کس طرح حدیث اول دوسری پر محمول ہوگی ورنہ فرض کیا جاویگا آپکا نماز مین
داخل وخارج ہونا وقت واحد مین دہل ہذا الا اجماع النقیضین علاوہ آنکہ حمل مذکور بچندین وجوہ
خالی از سخافت نہین وجہ اول آنکہ اگر مقصود دونون حدیثون مین منع کرنا اشارہ سے
سلام کے وقت ہو تو صحابی جنمین جابر بھی داخل ہے دونون واقعون مین کہ جنمین تعیین
تقدیم احدہما علی الآخر معلوم نہین ہرگز مرتکب خلاف امر حضرت رسالت پناہی کے نہوتے باوجودیکہ
ایکبار منع وارد ہو چکا ہے اقل مرتبہ واجب یہہ تہا کہ جابر اُس اشارہ سے توقف کرتا اور منع ہوتا

کیونکہ جب حضرت نے ایکبار امر کردیا کہ یہہ مت کرو پھر دوسری نوبت احتیاج امر کرنے کی
جب ہوتی کہ وہ لوگ بار دیگر دو وقتون مختلفہ مین اس امر کے مرتکب ہوتے اور یہہ سب
کچھہ جناب صحابہ سے بعید ہے پس ثابت ہوا کہ دو وقتون مین امور متخالفہ سے منع فرمایا ہے
اور جابر کے دونون واقعون مین شریک ہونے پر دلیل یہہ ہے کہ جابر نے روایت مین
صلینا و خرج علینا فرمایا ہے جو دونون متکلم مع الغیر کے صیغے ہین اور جابر ان دونون
کلمون کا متکلم ہے تو روایت اولی مین طلب سکون منافی رفع الیدین درمیان نماز کے ہے
اور روایۃ ثانیہ مین انکار اشارہ وقت سلام کے ہے - **وجہہ ثانی** اگہ اصول فقہ
مین ثابث ہے ان العبرۃ لعموم الالفاظ و لا اعتقاد فی باب الاستدلالات الی قیود
الموارد و خصوصیاتہا تو اسکنوا فی الصلوۃ امر ہے اور لفظ خاص ہے و حکم الخاص حکم
قطعی لا یحوم حوالہ الاجمال و لا یمسہ الظن بلا مقال تو مقصود اس سے طلب سکون نماز
مین ہوا جو نام ہے خاص اُس شے کا کہ بعد تحریمہ کے سلام تک ہے اور تاویل صلوۃ کے
آخر صلوۃ کے ساتھہ ارتکاب مجاز بالحذف کا ہے وہو خلاف الاصل اور وہ احادیث جو رفع
الیدین مین وارد ہین مخصص و مقید اسکے نہین ہو سکتی ہین کیونکہ یہہ قولی ہے اور وہ فعلی
وقد ثبت فی موضعہ ان القول مقدم علی الفعل فلا یخصص منہ **وجہہ ثالث** اگہ
اگر حدیث اول مین انکار رفع عند السلام مراد ہوتا تو اسکنوا فی الصلوۃ بےموقع ہوتا ہے کیونکہ
جب لوگ رفع و اشارہ کے سبب کہ وہ عبارت ہے سلام بالید سے نماز سے خارج ہوئے
تو بعد الخروج طلب کرنا سکون کا نماز مین اجتماع نقیضین ہے پس حاصل یہہ ہے کہ قول علیہ السلام
اسکنوا فی الصلوۃ مالی اراکم رافعی ایدیکم کے بعد دلیل قوی ہے کہ وہ رفع ممنوع فی الصلوۃ
مراد اشارہ عند السلام سے نہین ورنہ اسکنوا فی الصلوۃ لغو ہو جاتا ہے ولہ تعالی ما طول الجماعۃ مثلہ

اور یہی سبب ہے کہ حدیث منع اشارہ عند السلام مین اسکنوا فی الصلوٰۃ وارد نہین **وجہ رابع**
آنکہ قولہ علیہ السلام اسکنوا فی الصلوٰۃ سے ظاہر ہے کہ سکون مطلوب نماز مین داخل
ہے اور خارج نہین حالانکہ تسلیم خارج نماز ہے اور سلام کا نماز سے خارج ہونا چار وجہون
سے ثابت ہے **اول** تسلیم خارج کرنیوالا نماز سے ہے اور جو کہ جزو داخل شے مین ہوتی ہے
وہ مقوم و محصل اُس شے کی وجود مین ہوتی ہے اور اسکے تحقیق کے لئے علۃ مادیہ ہوتی ہے تو خارج
اور فنا کرنے والی کسی طرح نہین بن سکتی کیونکہ اخراج مستلزم خروج ہے وکل منہما امامن شان
العرضیات الخارجۃ عن الماہیات او من توابعہا **دوم** قال علیہ السلام تحریمہا التکبیر وتحلیلہا
التسلیم یعنی تکبیر تحریمہ ان افعال کی حرمت کے لئے جو منافی نماز مین ہین علۃ تامہ ہے اور تسلیم
ان افعال کے علۃ کے لئے علۃ تامہ ہے پس اگر تسلیم داخل نماز ہے تو چاہیئے کہ افعال مباینہ
نماز کے سلام کے وقت حرام ہون نہ حلال۔ پس تسلیم تحریم کی تاثیر کے نیچے داخل ہوگا نہ تحلیل
کے نیچے علاوہ آنکہ اپنے مقام مین ثابت ہے کہ علۃ تامہ و معلول کا زمانہ ایک ہوتا ہے ورنہ لازم
آئیگا بعدیتہ زمانے کی تقدیر پر تخلل زمان کا علۃ و معلول مین پس تخلف معلول کا علۃ تامہ سے آئیگا
اگرچہ کسیوقت مین ہو ہذا خلف اور جب زمانہ تسلیم و علۃ کا ایک ہوا تو زمانہ حرمت و دخول کا نہین
دیکھو کہ اخراج مقولہ فعل سے ہے اور خروج انفعال سے اور ایسا ہی تحلیل فعل ہے اور علۃ انفعال
اور زمانہ فعل و انفعال اور تاثیر و تاثر کا ایک ہوتا ہے کما قالوا فی جواب اشکال الدہریۃ۔
تقریر اشکال ایجاد یا زمان وجود مین ہے یا زمان عدم مین تقدیر اول مستلزم اجتماع نقیضین
ہے اور تقدیر ثانی مستلزم تحصیل حاصل ہے۔ تقریر جواب ایجاد و وجود کا ایک زمانہ ہے اور
تقدیم انمین بالذات ہے نہ بالزمان کما لایخفی علی من مارس کتب المعقول۔ اگر کوئی شبہ کرے
کہ مذہب حنفی مین خروج بصنع مصلی فرض ہے اور خروج بالتسلیم مخصوصہ واجب ہے تو خروج

بالتسلیم فرد ہے افراد خروج مصلی بصنعہ سے جیسا کہ مطلق قرٲۃ فرض ہے اور قرٲۃ فاتحہ بخصوصہا
واجب ہے تو ہمنے مانا کہ زمانہ خروج و تسلیم کا ایک ہی ہے لیکن خروج مصلی بصنعہ کا مطلق فرض ہونا
غیر مسلم ہے بلکہ خروج بخصوصیۃ تسلیم فرض ہے کما یدل علیہ قولہ صلعم تحلیلہا التسلیم ولم
یقل تحلیلہا الخروج بصنعہ تو جواب بچندین وجوہ ہے **وجہ پہلی** جو احادیث کہ
تسلیم مین وارد ہین ظنی ہین مثبت فرضیۃ نہین ہو سکتی ہین **وجہ دوسری** اگر سلام کہنا
بخصوصہ فرض ہوتا تو اللہ اکبر کہنا جو تکبیر کا مدلول ہے نیز فرض ہوتا و ہو خلاف مذہب الجمہور
وجہ تیسری اگر سلام کرنا فرض ہوتا تو ہاتھ ران پر رکھنا بھی فرض ہوتا کیونکہ جناب
رسالت مآب صلعم نے فرمایا ہے انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی فخذہ ثم یسلم
علی اخیہ من یمینہ و شمالہ اور تفریق تحکم ہے واللازم باطل فالملزوم مثلہ۔
وجہ چوتھی جناب رسالتمآب نے سلام نکرنیوالے کو جو اشارہ ہاتھ سے کرتا تھا اعادہ
نماز کا حکم نہین فرمایا پس اگر سلام کہنا فرض ہوتا بخصوصہ تو البتہ اعادہ نماز کا فرماتے
وجہ پانچوین قولہ صلعم انما یکفی مفید فرضیۃ کا نہین بلکہ کفایۃ مطلقہ پر دال ہے کہ
جسکے بعد کمال کیواسطے کچھ احتیاج باقی نہین رہتی **وجہ چھٹی** غایۃ شے خارج شے سے
ہوتی ہے اور امر ممتد کا انتہا اطراف خارجہ پر ہوتا ہے عموماً یعنی کوئی طرف ہو کچھ خصوص طرف لحاظ
نہین ہوتا کیونکہ جب انسان کسی طرف اور ضد شے کو عمل مین لایا تو اُس شے سے خارج ہو گیا
خصوصیۃ طرف و ضد کو کچھ دخل نہین بلکہ ہر ایک طرف و ضد علی السویہ ہین پس خروج بصنعہ جو
ضد و طرف نماز ہے ہر ایک فعل منافی نماز کے ساتھ ہوتا ہے خصوصیۃ تسلیم کی ضرورت
نہین اور اگر بعد تسلیم روایۃ کا مساعد ہوئے تو اوفق بالقبول ہے علاوہ اسکے اگر دلالۃ تحلیلہا التسلیم
کی فرضیۃ تسلیم بخصوصہ پر مسلم ہوئے تو تسلیم اول فرض ہوگا نہ تسلیم ثانی اب ہم پوچھتے

ہین کہ جب خروج و تحلیل پہلے سلام سے واقع ہوا تو دوسرے سلام پر جو نماز سے خارج ہے طلب سکون فی الصلوۃ کس طرح صحیح ہو گا حالانکہ حدیث اشارہ مین دونون سلامون مین حکم برابر ہے۔ کما یدل علیہ قولہ ثم یسلم علی اخیہ من یمینہ وشمالہ پس حاصل یہہ ہوا کہ حمل کرنا پہلی روایت کا دوسری پر محال و ممتنع ہے فافہم فانہ دقیق اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکنوا فی الصلوۃ تو حنفی قنوت اور تکبیرات عیدین مین رفع الیدین کیون کرتے ہین فما ہو جوابکم فہو جوابنا جواب اسکا یہہ ہے کہ جس جماعۃ پر آنحضرت صلعم گہر سے نکلے تہے ظاہر ہے کہ جماعۃ وتر نہ تہی کیونکہ آنحضرت کے زمانہ مین وتر مین جماعۃ مقررہ نہ تہی اور نماز عیدین بہی نہ تہی ورنہ آنحضرت اسمین امام ہوتے اور اگر حضرت نے پہلے ادا کر لی ہوتی تو قضا عید متصور نہین تو جماعۃ اور عدم شمول آنحضرت کا جماعۃ مین قرینہ ہے اسپر کہ نماز عیدین اس حکم سے خارج ہے فلا اشکال علاوہ اسکے اس نسخ سے وتر و عیدین کا خارج ہونا تخصیص ہے وما من عام الا وقد خص منہ البعض اگر شبہ کرین کہ تخصیص مین اقتران شرط ہے تو جواب یہہ ہے کہ جب تاریخ معلوم نہ ہو تو مقارنت پر محمول ہوتا ہے کما ثبت فی اصول الفقہ۔ **اقول** وانا حبیب اللہ کہ لام الصلوۃ پر عہد خارجی کے لئے ہے اور قرینہ وہ ہے جو مذکور ہوا اور عہد نسبت استغراق کے اصل ہے کما فی العیان جواب دیگر کلمہ مالی و مالکم وامثالہ اگر منفی پر داخل ہون تو مراد طلب مثبت کا ہے اور اگر مثبت پر داخل ہون تو مراد طلب منفی کا ہو مالی لا اری الہدہد کہ مراد اس سے طلب حضور ہدہد کا ہو وکما فی قولہ تعالی ما لکم کیف تحکمون کہ مراد اس سے طلب نفی حکم ہو وکما فی قولہ تعالی ما لہذا الرسول یاکل الطعام ویمشی فی الاسواق کہ مراد اس نفی اکل طعام و عدم مشیۃ فی الاسواق ہے جب یہہ ممہد ہوا تو ہم کہتے ہین کہ آنحضرت کا فرمانا مالی اراکم رافعی ایدیکم مراد اس سے طلب نفی رفع الیدین ہے پس ہمارا استدلال آنحضرت کے اس قول کے ساتھہ ہے اور آنحضرت نے اپنے قول کو مدلل

اس دلیل سے کہا کہ اسکنوا فی الصلوٰۃ یعنی رفع الیدین اس موقع مین منافی سکون مطلوب فی الصلوٰۃ ہے اور ہم جو اسکنوا فی الصلوٰۃ ذکر کرتے ہین ترک رفع الیدین کی دلیل نہین جانتے بلکہ قرینہ کے طور پر ذکر کرتے ہین کہ یہان ممنوع رفع الیدین فی الصلوٰۃ ہے نہ اشارہ وقت السلام اگر کہین کہ آنحضرت نے دلیل عام کیون ذکر فرمائی تو ہم کہتے ہین کہ جب اسکنوا ہمارا تمسک نہین بلکہ آنحضرت صلعم کا تمسک ہے پس بالضرور تقریب تمام ہونی چاہئے اور وہ اسطرح ہے کہ آنحضرت نے صلوٰۃ سے عام یعنی ہر فرد صلوٰۃ کا لیا ہے لیکن سکون انہین موقع خاص مین ہے کہ وہ ہر رفع وخفض کا وقت ہے انتہی۔

سوال دوم

آنحضرت کا نماز مین خفیہ آمین کہنا

الجواب المستطاب فنمہد اولاً ثلث مقدمات ثم نجیب بما یقطع عرق اعضال المخالفین

المقدمۃ الاولی الفاظ کے معانی لغویہ کا ثبوت اہل لغت کے بیان پر موقوف ہے اور بیان شارع اسکا موقوف علیہ یعنی لولاہ لامتنع نہین ہان اگر بیان شارع موجب زیادۃ اعتبار ہو تو کچھ مضایقہ نہین لہذا علماء بعض الفاظون مین بیان شارع بھی کبھی ذکر کرتے ہین بلکہ فہم معانی اصطلاحیہ شرعیہ نیز بیان شارع پر موقوف نہین استقدر مسلم ہے کہ افعال واقوال شارع سے مجتہدین نے بعد تتبع واستقراء تعین معانی شرعیہ کر دیا ہے اور اگر معانی لغویہ کا ثبوت بیان شارع پر موقوف ہوتا تو فہم معانی الفاظ کا توقیفی ہو جاوے وہو خلاف الواقع وقد تمکن الوضع اربعۃ اقسام لغوی۔ وعرفی عام واصطلاحی وشرعی اور نیز دور تسلسل کا بازار گرم ہو جائیگا مثلاً کتب علیکم الصیام مین کتب کا معنی فرض کا لینا شارع سے

بیان پر اگر موقوف ہو تو وہ بیان شارع نیز کسی لفظ کے ساتھ ہوگا اور وہ الفاظ مستعمل
کے معانی نیز بیان شارع پر موقوف ہونگے تو وہ معانی یا اس کتابت پر موقوف ہونگے
تو دور ہو ورنہ تسلسل لازم آئیگا وہو باطل۔

المقدمة الثانیه۔ آمین عام اس سے کہ بمعنی استجب یا کذالک یکون یا افعل یا اسمع یا نام
خدا ہے بمعنی دعا ہے کیونکہ سوا از احتمال پنجم کے آمین اسم فعل بمعنی امر کے ہو اور امر
نسبتاً علی کی دعا ہے اور احتمال پنجم پر تقدیر عبارت یا آمین استجب ہو۔ قال البخاری فی
صحیحہ قال عطاء آمین دعاء اھ۔ وفی المعالم تحت اجیبت دعوتکما والتامین
دعاء اھ وتحت قولہ آمین معناہ اللھم استجب وقال ابن عباس وقتادة
معناہ کذلک یکون اھ وفی تفسیر روح البیان تحت قولہ تعالی قد اجیبت دعوتکما
والتامین دعاء لانہ معناہ استجب اھ وفی الکشاف آمین صوت سمی بہ
الفعل الذی ھو استجب کما ان روید وحیھل وھلم تسمی بھا الافعال التی ھی
امھل واسرع واقبل وعن ابن عباس سالت رسول اللہ صلعم معنی آمین فقال
افعل اھ وفی المدارک آمین صوت سمی الفعل الذی ھو استجب کما ان روید
اسم لامھل عن ابن عباس سالت رسول اللہ صلعم عن معنی آمین فقال افعل اھ
وفی التفسیر المظہری قال البغوی قال ابن عباس آمین معناہ اسمع واستجب و
اخرج الثعلبی عن ابن عباس قال سالت النبی صلعم عن معنی آمین فقال افعل اھ قال
النووی فی شرحہ لمسلم معناہ استجب اھ۔ وفی شرح الموطا للقاری معناہ اللھم
استجب عند الجمہور وقیل ھو اسم من اسماء اللہ تعالی رواہ عبد الرزاق باسناد
ضعیف من طریق ھلال بن یساف التابعی وانکرہ جماعة ذکرہ السیوطی اھ۔

وفی القسطلانی ومعناه عند الجمهور اللّٰهمّ استجب وقیل هو اسم من اسماء الله
تعالیٰ رواه عبد الرزاق عن ابی هریرة باسناد ضعیف وانکره جماعة منهم النووی
وعبارته فی التهذیب هذا لا یصح لانه لیس فی اسماء الله تعالیٰ اسم مبنی ولا غیر
معرب واسماء الله تعالیٰ لا تثبت الا بالقران او السنة وقد عدم الطریقان اه —
وفی مجمع البحار معناه استجب لی او کذلک فلیکن قال التیمی قولهم آمین انه اسم
من اسماء الله تعالیٰ ومعناه یا آمین استجب ورده النووی اذ لم یثبت بالقرآن والسنة
المتواترة واسمائه تعالیٰ لا تثبت بدونهما اه وفی التفسیر الکبیر ان قوله آمین
تاویله استجب اه ان نقول معتبرہ سے ثابت ہوا کہ آمین عند الجمہور اسم فعل بمعنی دعا ہے
اور عند البعض اسم الٰہی ہے لیکن دونوں تقدیروں پر بمعنی دعا مستعمل ہے اگر کوئی شبہ کرے
کہ سوا انکے اور معانی بھی آمین کے ثابت ہیں کیوں نہیں جائز کہ آمین اسم فعل ہو جسکے معنی
کذلک یکون ہو یا انکہ خاتم دعا ہو کما فی المعالم بلکہ حدیث میں بھی آیا ہے کما رواہ ابوداود
انه قال رسول الله صلعم لرجل قد الحّ فی المسئلة اوجب ان ختم فقال من القوم
بای شیء یختم فقال بآمین فانه ان ختم بآمین فقد اوجب **اقول** عوام کی غلطیون
کو یہ شخص دھوکہ دیتا ہے اور اسم فعل سوائے معنی امر سے کہ نسبت باعلی دعا ہی بتاتا ہے
اسماء افعال دو قسم ہیں بمعنی ماضی و بمعنی امر فی الفوائد الضیائیة اسماء الافعال ما کان ای
اسم کان بمعنی الامر والماضی الذی ہما من اقسام المبنی الاصل فعلة بنائها کونها مشابهة
بمبنی الاصل اه — اور اسم فعل بمعنی مضارع کبھی نہیں ہوتا پس کذلک یکون یا بمعنی ماضی
ہے یا بمعنی امر بمعنی ماضی ہونا جائز نہیں ورنہ لگ کان جسکا معنی فارسی میں بخشان بود
ہوتا پس متعین بمعنی امر ہوا کہ جسکا معنی بخشان ہے ... ویدا سکا ... ہے جو جمع المعا

سے منقول ہے اور گک فلیکن اہ ونیز صراح مین ہے آمین فی الدعا اجابت کن وچنین باد

اہ - ونیز غیاث مین ہے آمین اسم فعل است بمعنی قبول کن دعا را یا بمعنی چنین باد از صراح

اس قدر خیال نہ کیا کہ اسم فعل بمعنی مضارع استقبالی کب آتا ہے اور معنی دعا سے مغایر

کس نے کہا ہے اور انشاء کو بلفظ خبر تعبیر کرنا علمائے بیان کے نزدیک واقع ہے -

جب معنی آمین کا لک یکون بر تقدیر اسم فعل کے ہوا تو حتما چنین باد ہے نہ کہ چنین باشد

کہ جسکا معنی ایسا ہو گا جیسا کہ بعضے مغالطیون نے کیا ہے اور خاتم دعا کو نفس دعا سے

مغایر سمجہہ کر دوسرا معنی مقرر کرنا اہل علم سے بعید ہے کیونکہ مراد خاتم سے انگشتری

لینا یہان ہرگز منصور نہین بلکہ ما یختم بہ الشی ہے اور ما یختم بہ الشئ جنس شے سے ہوتا ہے

نہ مغایر شے سے تو اس حدیث سے ہی ثابت ہوا کہ آمین دعا ہے کہ خاتم دعا جنس دعا سے

ہے اور یہہ بچندین وجوہ ثابت ہے وجہ اول قال اللہ تعالی ولکن رسول اللہ

وخاتم النبیین تو خاتم النبیین کہ عبارت ہے حضرت ختم رسل سے زمرہ انبیاء مین

داخل ہین یا نہین شق اول مفید مطلب ہے اور شق ثانی باطل اللہم الا ان یحمل علی مذہبہ

وجہ دوم عن ابن عباس رض قال نزل ملک فقال ابشر بنورین اوتیتھما لم یوتھما

نبی قبلک فاتحہ الکتاب وخواتیم سورۃ البقرۃ آیا آیات امن الرسول الی آخرہ

سورۃ البقر مین داخل ہین یا نہین شق اول متعین ہے اور شق ثانی باطل ہے بالبداہتہ

الشرعیۃ وجہ سوم - عن عائشۃ ان النبی صلعم بعث رجلا علی سریۃ وکان

یقرء لاصحابہ فی صلوتہم فیختم بقل ھو اللہ احد الحدیث فرمائی کہ اسکی قرءت

مین سورۃ اخلاص داخل تہی یا نہ الاول صحیح والثانی بصراحۃ سیاق الحدیث

باطل اب خاتم دعا کو مغایر دعا سے ٹھیرانا مخالفت قرآن وحدیث کا کرنا ہے -

المقدمة الثالثة اختلاف شے بحسب اختلاف اعتبارات ہوتا ہے اور ایسے اختلاف
پر اختلاف احکام مرتب ہین اور یہ قاعدہ ہر علم و اصطلاح مین جاری ہے مثلاً نحو مین کہتے
ہین المبتداء من حیث اصله یقتضی التقدیم ومن حیث انه یعرضه امر کالتنکیر
مثلا یوخر بذلك العارض لیستفید التخصیص فاختلف الحکمان باعتبارین ومن
المعقولات یقال الکلی کلی باعتبار الحمل الاولی والکلی لیس بکلی باعتبار الحمل المتعارف
فان الفرد غیره حتی قیل لولا الاعتبارات لبطلت الحکمة ومن الشرعیات قوله علیه السلام
لبریرة لك صدقة ولنا هدیة وایضاً قال صلعم لابن اللتبیة لما قال هذا لکم وهذه
هدیة اهدیت لی فهلا جلس فی بیت ابیه او بیت امه فینظر ایهدی له ام لا ظاہر ہے
کہ ہدیہ من حیث الہدیہ حلال طیب ہے اور من حیث انه اهدی للعامل اسکا لینا عامل کو اپنے
واسطے حرام ہے۔

تقریب استدلال۔ اقول الامین دعاء وکل دعاء الاصل فیه الاخفاء فینتج
الامین الاصل فیه الاخفاء اما الصغری فثابت بالکتاب والسنة وما صرح به
الاکابر من المفسرین والمحدثین واهل اللغة اما الکتاب فقد قال الله تعالی

قال موسی ربنا انك اتیت فرعون وملأه زینة واموالا فی الحیوة الدنیا ربنا لیضلوا عن سبیلك
ربنا اطمس علی اموالهم واشدد علی قلوبهم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب
الالیم قال قد اجیبت دعوتکما۔

وجہ استدلال۔ جناب الہی نے اولاً موسیٰ کے دعا کا ذکر فرمایا اور حکایت اس
دعا کی کی اور جبکہ اجابت کا بیان کیا تو دونون کی دعا کی اجابت کا ذکر فرمایا پس معلوم
ہوا کہ یہ دعا جسکا ذکر قرآن مین ہے خاص موسیٰ علیہ السلام نے کی ہے اور ہارون نے

نے اُس دعاء کے سواء کوئی اور دعاء کی ہے تو جب ہمنے تحقیق کیا معلوم ہوا کہ ہارون علیہ السلام نے سوائے آمین کے اور کوئی نہین کی یعنی موسیٰ علیہ السلام دعا کرتے تھے جو قرآن مین مذکور ہے اور ہارون علیہ السلام آمین کرتے تھے پس جناب الٰہی نے اُس دعا اور آمین پر دعاء کا اطلاق فرمایا فثبت من القرآن ان آمین دعاء وہو المطلوب فی المعالم قد اجیبت دعوتکما انما نسبت الیہما والدعاء کان من موسی لانہ روی ان موسیٰ کان یدعوا وھارون کان یؤمن والتامین دعاء اھ ۔ وفی البیضاوی قد اجیبت دعوتکما ای موسیٰ وھارون لانہ کان یومن اھ وفی الجلالین دعا علیہم وامن ھارون علی دعائہ قال قد اجیبت دعوتکما اھ وفی التفسیر الکلبی وامن ھارون علی دعائہ لان معناہ استجب وفی التفسیر الکبیر قال ابن عباس ان موسیٰ کان یدعو وھارون کان یؤمن فلذلک قال قد اجیبت دعوتکما وذلک لان من یقول عند دعاء الداعی آمین فھو ایضاً داع لان قولہ آمین تاویلہ استجب فھو سائل کما ان الداعی سائل ایضاً اھ وفی الحسینی قد اجیبت دعوتکما دعای ہر دو آوردہ اند کہ موسیٰ علیہ السلام دعا میکرد وہارون آمین میگفت وآمین گوئندہ در دعا شریک است ازین جہۃ گفت کہ دعاء ہر دو مستجاب شد اھ اگر خصم عنود کہے کہ قرآن سے ہارون کا دعا کہنا ثابت ہے لیکن آمین بخصوصہ ثابت نہین اور یہہ تحقیق مفسرین کے قول سے ثابت ہوا اور وہ لایق حجت نہین ہم کہتے ہین کہ مفسرین نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام دعا کرتے تھے اور ہارون علیہ السلام آمین کہتے ہین اور تفسیر صحابہ منسوب بآنحضرت صلعم ہوتی ہے اتقان مین لکھا ہے ومع جزم الصحابی بقولہ کیف یقال انما اخذہ عن اھل الکتاب وقد نھوا من تصدیقہم ۔ اھ

ہمنے تو ابن عباس سے آمین کو دعا ہارون ثابت کر دیا۔ اب خصم عنود سے پوچھتے ہین
کہ ہارون ع نے کوئی دعا کی ہتی یا نہ اگر کی ہتی تو بتلاؤ کہ وہ دعا سوائے آمین کے کیا تہی
جیسا ہمنے صحابی سے ثابت کر دیا کہ وہ آمین تہا تم بہی کسی صحابی سے ثابت کرو کہ
فلانی دعا تہی وبدونہ خرط القتاد اور اگر دعا سے انکار ہے تو وہ فی الواقع قرآن سے
انکار ہے اگر خصم کہے کہ ہارون نے آمین کی اور جناب الہی نے بہی اُس آمین پر اطلاق
دعا کا کیا ہے لیکن یہہ اطلاق مجازا ہے اور دلیل ارتکاب مجاز پر معارضات اربعہ ہین
معارضہ اولی آمین کا دعا ہونا قرآن وحدیث صحیح قطعی الدلالة سے ثابت نہین۔
معارضہ ثانیہ آمین کا بمعنی دعا ہونا مخالف ہے اقوال آئمہ سے معارضہ ثالثہ
آمین بمعنی الدعاء مخالف ہی قول امام ابیحنیفہ سے معارضہ رابعہ آمین بمعنی دعا مخالف ہے
حدیث مرفوع کے اقول وباللہ التوفیق معارضہ عبارت ہی اقامتہ الدلیل علی خلاف
ما اقامہ الخصم سے اور ظاہر ہے کہ دعوی یہان یہہ ہے آمین دعا ہے اور دلیل اُس کی
یہہ ہے کہ اللہ نے آمین پر اطلاق دعا کا کیا پس خصم معارض پر واجب تہا کہ قرآن سے
ثابت کرتا یا حدیث سے ثابت کرتا کہ اطلاق دعا آمین پر صحیح نہین نہ آنکہ ہماری دلیل کو مسلم کہکر
اور اطلاق دعا آمین پر کا منکر تاویل کرتا ہے اور باعث تاویل چار دلیلین مذکور کرتا ہے یہہ
کیسا معارضہ ہے اب ہم اِن باتون سے قطع نظر کر کے کہتے ہین کہ کوئی دلیل ان چار دلیلون
سے صحیح اور مفید خصم نہین بلکہ اُس قبیلہ سے ہے جو شیخ سعدی بوستان مین فرماتا ہے
یکی بر سر شاخ بن میبرید ٭ خداوند بستان نگہ کرد و دید ٭ بگفتا گر این مرد بد میکند
نہ با من کہ با نفس خود میکند ٭ معارضہ اولی آمین کا دعا ہونا قرآن اور حدیث صحیح قطعی
الدلالة سے ثابت نہین جواب بچندین وجوہ۔

وجہہ اول معانی لغویہ کا ثبوت شارع کے بیان کے ساتھہ خصم کو چاہیے کہ قران یا حدیث صحیح قطعی الدلالۃ کے ساتھہ پیش کرے تو کسی دلیل کے ساتھہ ثابت کرے پھر ہمسے پوچھے ودونہ خرط القتاد۔

وجہہ دوم ثبوت معانی لغویہ شارع کے بیان سے کچھہ ضروری نہین بلکہ تبرع واحسان متدل ہے لما مر فی المقدمہ الاولی۔

وجہہ سوم تعریف معارضہ اس دلیل پر ہرگز صادق نہین۔ وجہہ چہارم اس قول کا معنی کہ قرآن وحدیث سے ثابت نہین اگر یہہ ہے کہ خدا و رسول نے کسی جگہہ نہین فرمایا کہ الآمین دعاء تو یہہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ شارع نے لغات کے بیان کے لئے تشریع مقرر نہین کیا ورنہ خصم پر لازم ہے کہ معانی اصطلاحیہ شرعیہ فضلاً عن المعانی اللغویۃ شارع کے بیان سے ثابت کرے اور اگر یہہ مراد ہے کہ مجتہدین امتہ شارع کے افعال واقوال سے مستفاد کرکے تعیین کرتے ہین اور آمین اسطرح سے قرآن وحدیث سے مستفاد نہین تو یہہ بھی باطل ہے اولاً اسلئے کہ آمین معنی اصطلاحی نہین لغوی ہے ثانیاً اسلئے کہ اسی آیت سے اور نیز حدیث سے مستفاد ہے کہ آمین بمعنی دعا ہے اور اگر کوئی اور مراد ہے فعلیہ البیان و علینا رد بالبرہان۔ وجہہ پنجم سوائے دعاء کے اگر کوئی معنی آمین کا ہے تو معارض پر واجب ہے کہ کسی آیت یا حدیث صحیح قطعی الدلالۃ سے ثابت کرے تا معارضہ تمام ہو۔

معارضہ ثانیہ آمین کو قرآن مین بمعنی دعا لینا مخالف اقوال ایمہ کے ہے اقول اولاً عجب ہے اس سے کہ ظاہر قرآن کو اقوال علماء کے ساتھہ مٹانا چاہتا ہے اور اقوال علما کو دلیل معارض قرآن بتاتا ہے حالانکہ ایسا کرنا اسکے نزدیک شرک مین داخل ہے۔ کذا فی المعیار۔

ثانیاً یہہ تہمہ پر افترا ہے حاشاہم عن ذلک کسی امام نے نہین فرمایا کہ آمین دعا نہین ہان بعض

علماء کا بمقابل جمہور ایک قول مردود ہے کہ آمین اسم من اسماء اللہ اور یہہ مقابلہ دعا کا نہین بلکہ مقابل ایک قسم کے دعا سے ہے یعنی مقابل استجب یا افعل کے یعنے مقابل اسم فعل کے ہے کہ یہہ دونون فرد افراد دعا سے ہین ہان معارضہ جب تہا کہ کسی امام سے ثابت کرتا یا مذہب جمہور بیان کرتا کہ آمین کا معنے دعا کرنا صحیح نہین واللازم باطل فکذا الملزوم۔

المعارضۃ الثالثۃ آمین کا معنی دعا ہونا امام ابو حنیفہ کے قول سے مخالف ہے لا یقول الامام آمین انما یقول المأموم وذلک لان الامام داع والمأموم مستمع وانما یؤمن المستمع لا الداعی کما فی سایر الادعیۃ خارج الصلوۃ انتہیٰ **اقول** یہان تو خصم عنود نے امام اعظم کے قول کو قرآن پر مقدم کیا علاوہ اسکے امام صاحب کے قول کو کسیطرح کے منافات قرآن سے نہین اسکا بیان موقوف ایک مقدمہ پر ہے کہ داعی دو قسم ہے اول داعی بالفعل ہے جسکی دعا سنکر لوگ آمین کہتے ہین اُسکے مقابل کو مستمع کہا جاتا ہے دوم داعی بالقوۃ ہے کہ آمین کہنے کے باعث داعی ہے تو بعد تمہید مقدمہ ہم کہتے ہین کہ مراد امام کی داعی سے قسم اول ہے۔ پس مقابلہ داعی بمعنی اول مؤمن کے ساتھہ صحیح ہے بخلاف داعی انما نحن فیہ اور بخلاف دعا کہ اجیبت دعوتکما مین ہے کہ وہ آمین کہنے کے باعث بمعنی ثانی ہے فلا معارضۃ ولا منافاۃ۔

معارضۂ رابعہ قال رسول اللہ صلعم لرجل نذالحّ فی المسئلۃ اوجب ان ختم فقال من القوم بای شیٔ یختم فقال بآمین فانہ ان ختم بآمین فقد اوجب اس حدیث مین جناب رسول اللہ صلعم نے آمین کو خاتم دعا ٹھہرایا ہے اور خاتم مغایر اُس شے سے کہ جسکے خاتم ہی ہوتی ہے پس قرآن مین اگر آمین بمعنی دعا حقیقۃ لیجاوے تو مخالفت مابین الحدیث والقرآن لازم آئیگی تو قرآن مین تاویل اختیار کی **اقول** اولاً یہ حدیث قرآن پر صحیح نہین اور چونکہ یہہ

بحث اجنبی عریض و طویل ہے لہذا اعراض کر کے کہتا ہوں کہ خاتم شے جنس شے سے ہوتی ہے لما مر فی المقدمۃ الثانیہ تو جب یہہ چاروں معارضے باطل ہوئے اور کوئی قرینہ صارفہ قایم نہوا اور معنی حقیقی کا لینا ہی کچھ متعذر نہیں تو اختیار مجاز باطل ہوا علاوہ اسکے ان دلایل سے بر تقدیر الفرض اسقدر ثابت ہوگا کہ آمین بمعنے غیر دعا نیز آتا ہے نہ اسکہ آمین کا معنے دعا لینا صحیح نہیں یا متعذر ہے اور دلیل مجاز جب ہوتی ہے کہ تعذر حقیقہ پر دال ہو کر تعیین مجاز کرتی والثانی باطل فالمقدم مثلہ امادہ احادیث کہ جنسے ثابت ہیکہ آمین بمعنی دعا ہے ایک تو وہ حدیث ہے کہ خصم نے ابو داؤد سے روایت کی ہے فجری الحق علی لسانہ بحیث لم یعلم بہ والحمد للہ رب العالمین عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد دوسری وہ حدیث ہے کہ ثعلبی نے ابن عباس سے نکالی ہے قال سالت النبی صلعم عن معنی آمین فقال افعل ھکذا فی الکشاف والمدارک والمظہری واما تصریحات اکابر پس وہ مقدمہ ثانیہ مین مذکور ہین واما الکبری فثابت بقولہ تعالی ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ انہ لا یحب المعتدین قال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر اعلم ان المقصود من الدعا ان یصیر العبد مشاھد للحاجۃ نفسہ وعجز لنفسہ ومشاھد الکون مولاہ موصوفا بکمال القدرۃ والرحمۃ فکل ھذہ المعانی دخلت فی قولہ تعالی ادعوا ربکم تضرعا ثم اذا حصلت ھذہ الاحوال علی سبیل الخلوص فلا بد من صونہا عن الریاء المبطل لحقیقۃ الاخلاص وھو المراد من قولہ تعالی وخفیہ والمقصود من ذکر التضرع تحقق الحالۃ الاصلیۃ المطلوبۃ من الدعاء والمقصود من ذکر الاخفاء صون ذلک الاخلاص عن شوائب الریاء واذا عرف ھذا المعنی ظہر لک ان قولہ سبحانہ تعالی تضرعا وخفیہ مشتمل علی کل ما یراد تحقیقہ وتحصیلہ فی شرائط الدعاء وانہ لا مزید علیہ البتۃ بوجہ من وجوہ المسئلۃ

الثالثة التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار ذل النفس من قولهم ضرع فلان لفلان
وتضرع له اذا اظهر الذل له في معرض السوال والخفية ضد العلانية يقال اخفيت الشي
اذا سترته واعلم ان الاخفاء معتبر في الدعاء ويدل عليه وجوه الاول هذه الاية
فانها تدل على انه تعالى امر بالدعاء مقرونا بالاخفاء وظاهر الامر للوجوب فان لم
يحصل الوجوب فلا اقل من كونه ندبا ثم قال الله تعالى بعده انه لا يحب المعتدين
في ترك هذين الامرين المذكورين وهي التضرع والاخفاء قال الله تعالى لا يحبه ومحبة
الله تعالى عبارة عن الثواب فكان المعنى ان من ترك في الدعاء التضرع والاخفاء فان
الله لا يثيبه البتة ولا يحسن اليه ومن كان كذلك كان من اهل العقاب لا محالة فظهر
ان قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء
في الدعاء الحجة الثانية انه تعالى اثنى على زكريا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا اي
اخفاه من العباد واخلصه لله وانقطع اليه الحجة الثالثة ما روى ابو موسى الاشعري
انهم كانوا في غزاة فاشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي اصواتهم فقال
عليه السلام اربعوا على انفسكم انكم لا تدعون اصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا
قريبا وانه معكم الحجة الرابعة قوله عليه السلام دعوة في السر تعدل سبعين
دعوة في العلانية عن الحسن ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء وما يسمع صوتهم
الا همسا لان الله تعالى قال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله عبده زكريا فقال اذ نادى
ربه نداء خفيا الحجة الخامسة المعقول هو ان النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة في الرياء والسمعة و
فاذا رفع صوته في الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة فكان
الاولى اخفاء الدعاء ليبقى مصونا عن الرياء المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة اخفاء التامين

افضل وقال الشافعی اعلانه افضل واحتج ابو حنیفة علی صحة قوله فقال فی قوله
آمین وجهان احدهما انه دعاء والثانی انه اسم من اسماء الله تعالی فان کان دعاء وجب اخفاءه
لقوله تعالی ادعوا ربکم تضرعا وخفیة وان کان اسما من اسماء الله تعالی وجب اخفاءه لقوله تعالی واذکر ربک فی نفسک
تضرعا وخیفة فان لم یثبت الوجوب فلا اقل من الندبة ونحن بهذا القول نقول اه — اور تفاسیر اور کتب معتبرہ میں اسی مضمون
کی عبارتیں موجود ہیں کما فی المعالم والمدارک والبیضاوی والجلالین واتقان القرآن وفتح البیان والحسینی
والمرقاة والقسطلانی وغیر ذلک من شاء التفصیل فلیرجع الیها اور حد اخفاء و
جہر آمین آخر ہے قرآن سے مطلق اخفاء ثابت ہے اور وہ جو خصوم عنود نے کہا ہے کہ جہر دو قسم
ہے جہر عنیف اور جہر متوسط اور قرآن میں مراد خفاء سے وہ خفا ہے کہ مقابل جہر عنیف کے ہے
نہ مقابل جہر مطلق کے یہہ قول اُسکا بچندین وجوہ مردود ہے وجہہ اول ابن عباس نے ودون الجہر
من القول کی تفسیر میں لکھا ہے — المعنی یذکر انه علی وجه یسمع نفسه کما فی التفسیر الکبیر —
وجہہ دوم اسکا قول حدیث صحیح مرفوع کے مخالف ہے جسکو بخاری نے روایت کیا ہے —
لما غزی رسول الله صلعم خیبر اشرف الناس علی واد فرفعوا اصواتهم بالتکبیر
فقال رسول الله صلعم اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصم ولا غائبا انکم تدعون
سمیعا قریبا اسلئے کہ آنحضرت صلعم نے منع مطلق جہر سے فرمایا نہ جہر عنیف سے ورنہ مقید
کرتے اور چونکہ علت منع جہر کی نفس حدیث میں مذکور ہے تو دوسری دلیل منع کے لئے مقرر کرنی منصف عاقل
مطلب کو نہیں — وجہہ سوم آیت میں مطلق خفا مذکور ہے کہ وہ مقابل مطلق جہر کا ہے نہ جہر عنیف
کا — وجہہ چہارم یہہ سب اسکی جہل میں ورنہ سامعین پر غیر مقلدین کا جہر بالآمین پوشیدہ نہیں اور وہ
جو کابینہ کبری کے نقض کیواسطے چند امثلہ ذکر کئے ہیں کہ بعضے اُن سے جہر دعا پر دال ہیں تو انکا
جواب مقدمہ ثالثہ میں گذرا کہ اختلاف اعتبار موجب اختلاف حکم کا ہے اگر آنحضرت صلعم نے کسی

تذکیر یا ترغیب یا تعلیم وغیرہ کے باعث جہر بالدعا کیا ہے تو اخفاء دعا گو کہ من حیث الاصل ہے منافی نہین اور نیز اصل ہونا مستلزم وجوب نہین اور وہ الفاظ کفریہ جو مکنون باطن اُسکی تھی انکو اِس طرح ظاہر کیا کہ اگر ہم فرض بھی کر لین کہ مراد اخفاء سے اس آیۃ مین ایسی آہستگی ہے جسمین آواز نہ نکلے تو بھی حکم آمین اِس سے مستثنی و مخصوص ہیگا اِسلئے کہ جس پیغمبر صلعم پر آیت اتری اور اُس نے آمین کو اور کئی اور دعاؤن مین جہر کیا ہے پس اگر حکم آمین اور اُن دعاؤن جہری کا اِس سے مستثنی نہ ہوتا تو وہ آمین وغیرہ دعامین جہر سے کیون کر ہوتے کیا یہ آیت آنحضرت سے پیچھے حنفیون کے امام پر اُتری ہے یا آنحضرت کی سمجھ مین اِس کے معنے نہین آئے یا حضرت نے دیدہ و دانستہ آیہ کا خلاف کیا ہے انتہی کلامہ مقدمہ ثالثہ کے دیکھنے سے اسکا جواب ہر ایک پر ظاہر ہوتا ہے مگر تعصب حسد نے ایسے کلمات واہیہ کہنے پر اُسکو دلیر کر دیا اس قدر خیال نکیا کہ بعد قطع نظر صحت احادیث آمین بالجہر سے اور ظنی الافادہ ہونے سے کوئی دلیل مفید علم اس امر کی نہین کہ مشکات نبوت سے انکا پرتو ہے تو جب ان احادیث کا جناب رسالت مآب سے ہونا یقینی نہین پس حیف ہے کہ باوجود دعوی اسلام کے اکابر مجتہدین کو مسایل فرعیہ ظنیہ کے باعث کفر و الحاد کی نسبتین کرنے اور روسیاہی دارین حاصل کرنے علاوہ اسکے جسقدر احادیث کہ آمین بالجہر مین متمسک بہا ہین سب مجروح و ضعیف ہین اور قابل احتجاج نہین حدیث اول حدثنا بندار نا یحیی ابن سعید وعبد الرحمن بن مہدی قالا نا سفیان عن سلمة بن کہیل عن حجر ابن عنبس عن وایل ابن حجر قال سمعت النبی صلعم قرء غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین ومد بہا صوتہ رواہ الترمذی حدیث ثانی حدثنا محمد بن کثیر انا سفیان عن سلمة عن حجر ابن العنبس الحضرمی عن وایل ابن حجر قال کان رسول اللہ صلعم اذا قرء ولا الضالین قال آمین ومد بہا صوتہ

رواہ ابو داؤد وحدیث ثالث قال ابوداؤد حدثنا مخلد بن خالد الشعیری نا ابن
نمیر نا علی بن صالح عن سلمۃ ابن کہیل الخ وقال الترمذی حدثنا ابوبکر محمد بن
ابان حدثنا عبداللہ ابن علاء بن صالح الاسدی عن سلمۃ بن کہیل عن حجر بن
عنبس عن وائل ابن حجر عن النبی صلعم الحدیث حدیث رابع قال نسائی اخبرنا عبدالحمید بن
محمد ثنا یونس ابن ابی اسحاق عن ابیہ وفی روایۃ اخبرنا قتیبۃ ثنا ابو الاحوص
عن ابی اسحق عن عبدالجبار بن وائل عن ابیہ وقال ابن ماجہ حدثنا محمد بن
الصباح وعمار بن خالد الواسطی قالا حدثنا ابوبکر بن عیاش عن ابی اسحق عن
عبدالجبار ابن وائل عن ابیہ الحدیث حدیث خامس قال ابوداؤد حدثنا نصر بن
علی انا صفوان ابن عیسی عن بشر ابن رافع عن ابی عبداللہ ابن عم ابی ہریرۃ عن
ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ صلعم اذا تلا غیر المغضوب علیہم ولا الضالین
قال آمین حتی یسمع من یلیہ من الصف الاول وقال ابن ماجہ حدثنا محمد بن بشار
حدثنا صفوان بن عیسی حدثنا بشر بن رافع عن ابی عبداللہ بن عم ابی ہریرۃ
عن ابی ہریرۃ قال ترک الناس التامین وکان رسول اللہ صلعم اذا قال غیر
المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین حتی یسمعہا اہل الصف الاولی فیرتج
بہا المسجد حدیث سادس قال النسائی اخبرنا محمد بن عبیداللہ بن عبدالحکم
ثنا شعیب ثنا اللیث بن سعد عن خالد بن یزید عن سعید بن ابی ہلال عن نعیم
المجمر قال صلیت وراء ابی ہریرۃ فقرء بسم اللہ الرحمن الرحیم ثم بام القرآن حتی
قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقال آمین الحدیث حدیث سابع قال ابن ماجہ
حدثنا عثمان ابن ابی شیبہ ثنا حمید بن عبدالرحمن ثنا ابن ابی لیلی عن سلمۃ بن

كهيل عن حجية ابن عدى عن علي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا قال ولا الضالين قال آمين - حديث ثامن قال ابن ماجة حدثنا اسحق
بن منصور انا عبد الصمد بن عبد الوارث ثنا حماد بن سلمة ثنا سهيل ابن
ابي صالح عن ابيه عن عائشة عن النبي صلعم قال ما حسدتكم اليهود
على شيء ما حسدتكم على السلام والتامين وهكذا عن ابن عباس بهذا
الاسناد حدثنا العباس بن الوليد الخلال الدمشقي ثنا مروان بن محمد
وابو مسهر قالا ثنا خالد بن يزيد بن صبيح المري ثنا طلحة بن عمرو عن عطا
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حسدتكم اليهود الحديث
حديث تاسع اخرج الشيخان وغيرهما عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم
اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين فانه من
وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه پس یہ نو حدیثین
ہین کہ آمین بالجہر کے لئے سند لاتے ہین **اقول** وباللہ التوفیق اب ہر ایک
حدیث کا حال جدا جدا سنیئے حدیث اول مین چار وجہون سے نظر ہے -
وجہ اول مدّ دو معنون کا محتمل ہے مدّ صوت بالجہر و مدّ ہمزہ واذا جاء الاحتمال
بطل الاستدلال اگر شبہ کرین کہ مدّ صوت مرجح احتمال اول کے ہے تو جواب یہ ہے
کہ مد صوت لازم لفظ کو ہے نہ مستلزم جہر کو کیونکہ مد صوت عام ہے جہر بالصوت
سے اور وجود عام مستلزم وجود خاص کو نہین علاوہ آنکہ بر تقدیر تسلیم ترجیح
کے خصم کے مذہب پر قابل احتجاج نہین کیونکہ ما دل ہے نہ نص -- وجہ دوم
جایز ہے کہ آنحضرت نے جہر تعلیم کے لئے کیا ہو جیسا کہ آپکی عادت مبارک تھی کہ

کبھی کبھی برائے تعلیم جہر قرات نیز فرماتے تھے بخاری نے ابو قتادہ سے روایت
کی ہے کان النبی صلعم یقرء فی الرکعتین من الظہر والعصر بفاتحۃ الکتاب
وسورۃ وسورتی ویسمعنا الآیۃ احیانا توجیہ تمک دوام جہر ثابت نہ کرے
استدلال اس حدیث سے صحیح نہیں وجہ سوم سفیان ثوری راوی مدلس ہے
قال فی التقریب سفیان ثقۃ حافظ فقیہ عابد امام حجۃ وکان ربما دلس انتہی
اور سلمہ سے عن کے ساتھ روایت کی ہے تو حدیث معنعن ہوئی اور حدیث
معنعن مدلس غیر صحیح ہے اتفاقاً کما صرح بہ النووی واتفقوا علی ان المدلس لا یحتج بعنعنۃ
انتہی وجہ چہارم ابو بکر ابن ابی شیبہ نے جو بخاری ومسلم کا استاد ہے مصنف
اپنی میں روایت کی ہے حدثنا وکیع قال ثنا سفیان عن سلمۃ بن کہیل
عن حجر بن عنبس عن وائل ابن حجر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم اذا قرء ولا الضالین فقال آمین خفض بہا صوتہ اس حدیث کے
وہی راوی ہیں جو حدیث اول کے راوی ہیں سوائے وکیع کے کہ وہ بڑا
معتبر اور مروی عنہ سنتہ کا ہے قال فی التقریب وکیع ابن الجراح ابن
ملیح الرواسی ابو سفیان الکوفی ثقۃ حافظ عابد من کبار التاسعۃ مات فی آخر
سنۃ ست واول سنۃ سبع وتسعین ولہ سبعون سنۃ انتہی اور مناقض ہے
حدیث اول کے فاذا تعارضا تساقطا اور اگر سفیان بن عیینہ راوی ہو تو
وہ بھی مدلس بلکہ مختلط ہے کما فی التقریب اور ترمذی کا اس حدیث کو حسن
کہنا موجب صحۃ احتجاج نہیں کیونکہ تدلیس منافی صحۃ وحسن کے نہیں بلکہ
باوجود صحۃ لایق احتجاج نہیں اگر کوئی شبہ کرے کہ تناقض میں اتحاد زمانہ شرط

شرط ہی کیون نہین کہ وایل نے کبھی حضرت سے آمین بالجہر سنا ہو اور کبھی
بالاخفا تو تعارض نہ ہا الجواب اگر ایسا ہوتا تو چونکہ اسناد دونون مین ایک ہے
تو وایل بالضرور تغایر واقعتین کا بیان کرتا واذا جہلنا التاریخ حملنا علی المقارنۃ
فتعارضنا فتساقطا علاوہ اسکے ہم پوچھتے ہین کہ آمین بالجہر تمہارے نزدیک کیا ہے
اگر سنت ہی تو احتمال ہذا منافی سنیت ہو اور اگر مستحب ہے تو نیز یہ احتمال اسکا منافی
ہے کیونکہ بغیر ترجیح احد الطرفین مفید اباحہ ہوتا ہے نہ مفید استحباب اور ثبوت
فعل آنحضرت سے مرۃ یا مرتین جو تعریف استحباب مین ماخوذ ہے بمقابل اسکے
عدم ثبوت فعل و ترک سایر اوقات مین ہے نہ ثبوت عدم فعل اور اگر مباح
ہے تو خصم کو مضر ہے حدیث ثانی مین چار وجہون سے اعتراض ہے احتمال
تعلیم۔ عنعنہ مدلس۔ تعارض وجہ چہارم محمد بن کثیر راوی کثیر الغلط ہے
فی التقریب محمد ابن کثیر کثیر الغلط من صغار التاسعۃ انتہی وحدیث کثیر الغلط
مردود قال فی النخبۃ ثم الرد وہ اینکون لسقط او طعن الی ان قال
ثم الطعن اما اینکون لکذب الراوی او تہمتہ بذالک او فحش غلطہ انتہی
حدیث ثالث مین تین وجہون سے تکلم ہے احتمال تعلیم۔ تعارض تیسری
وجہ علاء ابن صالح صاحب اوہام ہے فی التقریب العلاء ابن صالح التیمی او
الاسدی الکوفی صدوق لہ اوہام من السابعۃ انتہی حدیث رابعہ مین
تین طرح کا شبہ ہی احتمال تعلیم وجہ دوم ابو اسحاق مختلط ہے اور یونس
وہمی ہے فی التقریب یونس ابن ابی اسحق السبیعی الکوفی صدوق یہم قلیلا
ابو اسحاق السبعی اختلط باخرہ انتہی قال النووی فمن المختلطین

۴۲ قال النووی الخ
نووی کی غرض یہ ہے کہ مختلطین سے
عطاء ابن سائب اور ابو اسحاق
سبیعی اور سعید جریری اور سعید
ابن عروبہ اور عبد الرحمن بن
عبد اللہ مسعودی اور ربیعہ استاد امام مالک
اور صالح مولی التوأمہ اور حصین
ابن عبد الوہاب کوفی اور
سفیان بن عیینہ

عطاء بن السائب وابو اسحق السبیعی وسعید الجریری وسعید بن ابی عروبۃ وعبد الرحمن ابن عبد اللہ المسعودی وربیعۃ استاذ مالک وصالح مولی التوامۃ وحصین ابن عبد الوہاب الکوفی وسفیان بن عیینۃ انتہی اور مختلط کی حدیث قبل از اختلاط مقبول ہے اما بعد اختلال ویا انکہ معلوم نہ ہو کہ بعد اختلال ہے یا قبل از اختلال مردود ہے قال النووی اذا اختلط الثقۃ لاختلال ضبطہ بخرف اوہرم اولذہاب بصرہ اونحو ذلک قبل حدیث من اخذ عنہ قبل الاختلال ولا یقبل حدیث من اخذ عنہ بعد الاختلال او شککنا فی وقت اخذہ انتہی وجہ سوم بباعث عبد الجبار حدیث مرسل ہے اور مرسل عند الخصم لائق سند نہیں اور حدیث خامس مین چہ وجہوں سے خدشہ ہی وجہ اول بشر راوی ضعیف الحدیث ہی فی التقریب بشر بن رافع ضعیف الحدیث انتہی وجہ دوم اجتماع ضدین پر مشتمل ہے یعنی پہلی صف کا سنا اور ارتجاج مسجد کہ اول مقتضی جہر متوسط ہی اور ثانی مقتضی جہر عنیف دہو مرجح والمحال العقلی یستلزم الوضع وجہ سوم خلاف واقع پر مشتمل ہے کیونکہ ارتجاج مسجد نبوی کہ جسکی چھت کھجور کی لکڑیون کی تھی متصور نہیں وعدم مطابقۃ الحکایۃ للمحکی عنہ کذب والمشتمل علی الکذب کذب وجہ چارم حدیث مذکور مضطرب ہی کیونکہ بعضی طریق مین ارتجاج آیا ہے اور بعضی عدم اسکا وجہ پنجم حدیث مذکور نسخ آمین بالجہر پر دال ہے کیونکہ اُس زمانہ کے لوگ صحابہ وتابعین تھی تو انکا آمین بالجہر کو ترک کرنا دلیل نسخ ہی کیونکہ باوجود علم حضرت کو فعل پر کہ جس سے ارتجاج مسجد ہوا اُسی فعل کو ترک کرنا بغیر نسخ کے صحابہ وتابعین سے بعید ہے وجہ ششم تعلیم کے

ف قولہ قال النووی الخ۔ نووی نے کہا کہ جب ثقہ مختلط ہوجاوے بسبب اختلال ضبط کے یا بسبب خرف کے یا بسبب بوڑھاپے کے یا بسبب اندھا ہونیکے یا اسکی مثل کے تو جو حدیث اس سے روایت کی گئی قبل از اختلاط وہ مقبول ہے اور بعد از اختلاط یا اسمین شک ہو کہ قبل از اختلال ہے یا بعد از اختلال ہے تو مقبول نہیں ۱۲
نہب ۱۲

واسطے یہ جہر واقع ہوا ہو اور موید اسکے جملہ ترک الناس التامین ہے جو اسی

روایت مین وارد ہے حدیث سادس مین دو وجہون سے گفتگو ہے وجہ اولی

ابو ہلال لین الحدیث ہے فی التقریب محمد بن سلیم ابو ہلال البصری صدوق فیہ

لین انتہی اور لین الحدیث کی حدیث غیر محتج بہ ہے کذا فی النخبۃ وشرحہ وجہ

دوم دال حدیث جہر آمین پر ممنوع ہے کیونکہ سمع آمین مستلزم جہر کو نہین جائز

ہے کہ آنحضرت صلعم سے آمین کہنیکی حکایت سنی ہو اسکو روایت کرتے ہے

دیکھو کہ عبد اللہ بن مسعود قرات سنۃ فجر و مغرب کے سمع کی روایت آنحضرت سے

کرتا ہے حالانکہ نوافل مذکورہ مین قرأت بالجہر ہرگز صحیح و مشروع نہین روی الترمذی

عن عبد اللہ بن مسعود قال ما احصی ما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یقرء فی الرکعتین بعد المغرب فی الرکعتین قبل صلوۃ الفجر بقل یا ایہا الکافرون

وقل ھو اللہ احد حدیث سابع مین چار وجہون سے نظر ہے وجہ اول ابن

ابی لیلی راوی بہت سیء الحفظ ہے فی التقریب محمد بن عبد الرحمن ابن ابی

لیلی سیء الحفظ جدا من السابعۃ انتہی قال احمد بن حنبل ابن ابی لیلی لا

یحتج بہ رواہ الترمذی اور سیء الحفظ جدا کی حدیث مردود ہے فی النخبۃ ثم

الطعن اما ان یکون بکذب الراوی او تہمتہ بذلک او فحش غلطہ او غفلتہ او فسقہ

او وہمہ او مخالفتہ او جہالتہ او بدعتہ او سوء حفظہ انتہی وجہ دوم حجیۃ

بن عدی مخطی ہے فی التقریب حجیۃ بن عدی یخطی من الثالثۃ انتہی

وجہ سوم تعلیم پر محمول ہے وھو المتعین اسلیے کہ مخالف ہے قول مرتضی سے

اور یہہ وجہ چہارم ہے اخرج الطحاوی وابن جریر وابن شاہین عن ابی وائل

کان عمر و علی لا یجهران بالبسملة ولا بالتعوذ ولا بامین حدیث ثامن

مین تین وجہون سے نظر ہے وجہ اول حماد بن سلمہ آخر عمر مین متغیر الحفظ

ہوگیا ہے فی التقریب حماد بن سلمة تغیر حفظه باخره انتہی وجہ دوم

سہل بن صالح آخر عمر مین متغیر الحفظ ہوگیا ہے فی التقریب سهیل ابن ابی

صالح تغیر حفظه باخره انتہی قال الترمذی وهکذا تکلم بعض اهل الحدیث

فی سهل ابن ابی صالح ومحمد بن اسحاق وحماد بن سلمة ومحمد ابن عجلان

واشباه هولاء من الائمة انما تکلموا فیهم من قبل حفظهم فی بعض ما رووا

انتہی وجہ سیوم حدیہ ہو دستلزم جہر آمین کو نہین کیونکہ یہو و قرینہ ومحل سے

معلوم کرکے حسد کرین دیکہو کہ غیر مقلدین باوجودیکہ حنفیہ لخفا بامین کرتے ہین

بباعث علم محل وقرینہ آمین کے حنفیہ پر حسد کرتے ہین حدیث تاسع تو ہر گز جہر

آمین پر دلالۃ نہین کرتی بلکہ اخفاء آمین پر دال بالصراحۃ ہے جبکہ ہم دلائل اخفاء

آمین ذکر کرینگے وہان اسکی دلالۃ کا بیان کرینگے یہ احادیث متمسکہ غیر مقلدین

ہین کہ بعضون کے صحۃ وحسن مین کلام ہے بلکہ اکثر ضعیف اور بعضی موضوع

ہین قطع نظر قطعی الدلالہ ہونے سے بعضی برخلاف مدعی دال ہین جنپر نازان

ہوکر اکابر امتہ کے حق مین ہذیان مونہہ سے نکالاہے جب ہم نے حنفیہ آمین

کہنے کو قرآن سے ثابت کردیا ہے پہر محتاج کسی اور دلیل کی نہین ہین لیکن ہم

تبرعاً احادیث نبوی اور آثار صحابہ سے ثابت کرتے ہین اخرج احمد وابو یعلی

والطبرانی والدارقطنی والحاکم بطریق شعبة عن سلمة بن کهیل عن حجر

ابی العنبس عن علقمة ابن وایل عن ابیه انه صلے مع رسول الله صلعم

ف قولہ قال الترمذی الخ ترمذی نے کہا ایسا ہی اہل حدیث نے گفتگو کی ہے سہل ابن ابی صالح اور محمد ابن اسحاق اور حماد بن سلمہ اور محمد ابن عجلان اور امثال ان کے ائمہ کے حق مین اور گفتگو جو کی ہے تو جہت حفظ ان کے کی ہے بعض مرویات مین ۱۲

فلما بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین واخفی بہا
صوتہ وفی لفظ الحاکم خفض بہا صوتہ وقال صحیح الاسناد ولم یخرجاہ
ھکذا قال المحقق ابن الھمام والعینی اس حدیث مین شبہ کرتے ہین کہ شعبہ
تین جگہہ اُسمین خطا ہوا اول تو حجر ابی العنبس کہا حالانکہ وہ حجر ابن العنبس ہے
جسکی کنیت ابو السکن ہے دوسری خطا علقمہ بن وایل کو زیادہ کیا حالانکہ
اُسمین علقمہ نہین تیسری خطا خفض بہا صوتہ کہا اور کہنا مدّ بہا صوتہ
تہا قال ابو عیسی سمعت محمدا یقول حدیث سفیان اصح من حدیث شعبہ
فی ھذا واخطأ شعبۃ فی مواضع من ھذا الحدیث فقال عن حجر ابی العنبس
وھو حجر ابن العنبس ویکنی بالسکن وزاد فیہ عن علقمۃ ابن وایل ولیس فیہ
عن علقمۃ وانما ھو عن حجر بن عنبس عن وایل بن حجر وقال خفض بہا
صوتہ وانما ھو مد بھا صوتہ انتہی منشا بخاری کے نکتہ گیری کا صحۃ حدیث
سفیان ہے جسکو معیار اس حدیث کا ٹہرایا ہے تو اُسکو اصح بنا کر اُسکی مخالف
مین اعتراض کیا ہے لیکن کوئی دلیل خارج سے بخاری نہین لا سکا اور
جب ہم سفیان کی حدیث مین کلام کرتے ہین تو اسکے معیار ہونے کو کب
مسلم جانتے ہین اولاً بخاری کے اصح کہنے سے حدیث شعبہ ضعیف نہین
ہوتی کیونکہ اسم تفضیل نفس صحۃ کو منافی نہین علاوہ آنکہ حاکم نے بہی حکم
بصحۃ حدیث ہذا کیا ہے ثانیاً وہ جو بخاری نے کہا ہے ابن العنبس کے
کنیت ابو السکن ہے نہ ابو العنبس تو عینی نے اُسکے جواب مین لکہا ہے کہ ایک
شخص کے واسطے دو کنیت کا ہونا محال نہین بلکہ واقع ہے اور بہت محدثین

ہے یہہ ثابت کیا کہ ابو العنبس کنیت ابن العنبس کی ہے اقول سفیان نے
نیز اپنی روایت مین ابو العنبس کہا ہے حدیث دوم میں ابو داود کی اسناد مین
اور نیز دارمی مین ایسا ہی موجود ہے اور وہ جو کہا ہے کہ شعبہ نے علقمہ کے
ذکر کرنے مین خطا کی ہے یہہ کہنا بخاری سے موجب تعجب ہی۔ تقریب مین
ہے شعبہ ثقہ حافظ متقن کان الثوری یقول امیر المومنین فی الحدیث وکان
عابدا انتہی تو شعبہ جب ثقہ ہوا اور زیادۃ ثقہ معتبر ہے کما فی اصول الفقہ
والحدیث پس خطا شعبہ کیطرف نسبت کرنا اگر خطا نہین تو کیا ہے جائز ہے
کہ اسناد مین علقمہ بن وائل مذکور ہوا ور سفیان نے ارسال کیا ہو محدثین
کا قاعدہ ہے کہ کبہی ذکر اور کبہی ارسال کرتے ہین قال الامام مسلم فی
صحیحہ کذلک کل اسناد حدیث لیس فیہ ذکر سماع بعضہم من بعض وان کان
قد عرف فی الجملۃ ان کل واحد منہم قد سمع من صاحبہ سماعا کثیرا
فجائز لکل واحد منہم ینزل فی بعض الروایۃ فیسمع من غیرہ عنہ بعض
احادیثہ ثم یرسلہ عنہ احیانا ولا یسمی من سمع منہ وینشط احیانا فیسمی
الذی حمل عنہ الحدیث ویترک الارسال بعد ازان چند مثالین ذکر کین ہین
من شاء فلیرجع تو بخاری کا حکم کرنا خطائے شعبہ پر ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ ترجیح
مرجوح ہے کیونکہ یہان ایک دلیل قوی ہے کہ سفیان نے ترک ذکر علقمہ
کا کیا ہے اور شعبہ نے زیادت نہین کی ہے وہ دلیل یہہ ہی کہ سفیان مدلس
ہے اور مدلس جیسا کہ شیخ کو ساقط کرتا ہے ویسا ہی ما فوق شیخ کو بہی ساقط
کرتا ہے تو جائز ہے کہ علقمہ کو بھی ساقط کیا ہو لہذا عن کے ساتھہ روایت کی

حیث قال عن سلمۃ بن کھیل عن حجر ابن عنبس عن وائل ابن حجر قال السید فی رسالۃ اصول الحدیث ربما یسقط المدلس شیخہ ولکن یسقط من بعدہ رجلا ضعیفا او صغیرا الخ اور وہ جو بخاری نے تیسری خطا خفض بہا صوتہ کو کہا ہے یہ مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ بخاری نے کوئی دلیل ذکر نہین کی پس منصف آدمی کس طرح قول بلا دلیل کو سند جانتا ہے حالانکہ شعبہ کا مرتبہ بخاری سے کم نہین بلکہ خفض کے تائید ابوبکر ابن ابی شیبہ نے جو بخاری کی اُستاد ہے۔ دوسری حدیث کو روایت کیا ہے حدثنا وکیع قال ثنا سفیان عن سلمۃ ابن کھیل عن حجر بن عنبس عن وائل ابن حجر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرء ولا الضالین فقال آمین وخفض بہا صوتہ ہم جو حدیث ابوسفیان کی صحۃ کی قایل نہین ہین کس طرح حدیث مخالف جہر کو ضعیف مانینگے حالانکہ ہمارے نزدیک اخفا ثابت ہے نہ جہر بلکہ مؤید بالقرآن والحدیث ہے تو بخاری کا یہہ کہنا کہ شعبہ نے خطا کی اس لئے کہ مخالف حدیث جہر ہے دعوی کو دلیل بنایا ہے وہو کما تری تیسری حدیث وہ ہے جو بخاری ومسلم وامام مالک وامام محمد وترمذی ونسائی وابن ماجہ ودارمی وغیرہم نے روایت کی ہے روی الامام مالک والبخاری والنسائی والدارمی عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلعم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فانہ من وافق قولہ قول الملئکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ لکن لفظ النسائی فان الامام یقول آمین وفی روایۃ الدارمی فان الملئکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین وفی روایۃ مسلم اذا قال القاری

ولا الضالین فقال من خلفہ آمین فلی فق خواہ قول اہل السماء وفی روایۃ

للدارمی ھکذا وجہ استدلال ۔ جناب رسالت مآب صلعم نے مقتدیون کے

آمین کرنے کو امام کی ولا الضالین کہنے پر معلق فرمایا اور یہہ اول دلیل ہے

اخفاے آمین امام پر کیونکہ تعلیق مذکور مقتضی تعیین مقام تامین ہے اور

بر تقدیر جہر آمین کے یہہ تعلیق لغو ہوتی ہے اور قرینہ اخفا بنا برین تعلیق وہ

حدیث نسائی و دارمی ہے جسمین فان الامام یقول آمین ہے کیونکہ امام

کی آمین کا کہنا مقتدیون کو جتلانا دلیل ہے اسپر کہ مقتدیون کو آمین کہنی امام

پر علم نہین تہا اور عدم علم مقتدیون کا مستلزم ہے عدم جہر کو ملا علی قاری نے

لکہا ہے فیہ[له] حجتان احدھما علی مالک بان الامام یقولہا والثانیۃ

علی الشافعی بانہ یخفیہا الامام لانہ لو کان جہرا لکان مسموعا فیستغنی

عن قولہ فان الامام یقولہا **اقول** آنحضرت کا قول فانہ من وافق قولہ

قول الملائکۃ اخفاء آمین امام و موتم پر دال ہے اسلئے کہ موافقہ کو موجب

مغفرت گناہان ٹہرایا ہے لیکن وجہ موافقت مذکور نہین کہ وقت مین یا اخفاء

مین یا نفس کہنے مین ہے اگر موافقت اخفا مین مطلوب ہو فتعین المطلوب

اور اگر کسی اور امر مین مطلوب ہو تو ظاہر ہے کہ بطریق اخفا نیز وہ موافقت

حاصل ہے پس موافقت تامہ فی الجملہ موافقت سے بہتر ہے فتعین الاخفاء

دون الجہر اگر کوئی شبہ کرے کہ جس کتب مین تامین مقتدی کا تعلیق ولا الضالین

پر ہے انہین کتب مین تامین امام پر بہی مذکور ہے اذا امن الامام فامنوا

وارد ہے اور عسقلانی و قسطلانی نے لکہا ہے کہ تو لوا وال ہے امر بالجہر پر

[له] قولہ فیہ حجتان الخ یعنی اس مین دو حجتین ہین ایک یہ کہ امام آمین کہتا ہے دوسری یہ کہ جب امام آمین کہتا ہے تو مقتدی اگر آمین جہر سے کہتا تو سنتے تو وقت اس قول سے کہ فان الامام یقولہا استغنا ہوتی

حیث قال ہمنا سبتہ الحدیث الترجمۃ من جہتان فی الحدیث الامر بقول آمین والقول اذا وقع بہ الخطاب مطلقا حمل علی الجہر ومتی ارید الاسرار وحدیث النفس قید بذلک انتہی **اقول** احادیث صحیحہ مین دو طرح کے تعلیق مذکور ہے اول امام کے ولا الضالین کہنے پر دوم امام کی آمین کہنے پر تعلیق دوم محتمل دو امر کی ہے اول امام کے آمین کہنے پر دوم امام سے آمین سننے پر اور تعلیق اول مین خاص پہلا معنی ہے پس دلالۃ تعلیق اول کی اپنی معنی پر قطعی ہے بخلاف ثانی کے تو محتمل کا قطعی پر حمل کرنا واجب ہے نہ بالعکس تو اس حدیث کا بھی وہی معنی ہے جو پہلی حدیث کا ہے یعنی تعلیق تامین مقتدی کا ولا الضالین کے سننے پر جو وقت تامین کے کہنے کا ہو نہ تامین کے سننے پر اور سر اسکا کہ حدیث دوم محتمل دو معنی کے ہو یہہ ہے کہ تامین عبارت ہے آمین کہنے سے نہ آمین سننے یا سنانے سے اور کہنا محتمل ہے سر و جہر دونون کا بلکہ قرینہ قطعیہ تامین امام سے آمین آہستہ کہنے پر یہہ ہے کہ امام مالک و امام محمد نے اسی حدیث اذا امن الامام مین ذکر کیا ہے وکان رسول اللہ یقول آمین اسواسطے کہ اخبار کرنا کہ آنحضرت آمین فرماتے تھے دال ہے اسپر کہ مقتدیونکو آنحضرت کی آمین پر وقت نماز خبر نہین تھی ورنہ فایدہ اخبار نہ رہیگا کہ وہ یا مخاطب جاہل کو عالم کرنا ہے و یا اپنا عالم ہونا جتلانا ہے شق ثانی یہان باطل ہے تو شق اول متعین ہوئی اگر وہ بھی یہان متحقق نہ ہو تو فایدہ خبر باقی نہ رہیگا اور نیز نسائی اور دارمی کا روایت کرنا فان الامام یقول آمین اسی احتمال کا موید ہے اور وہ جو عسقلانی اور قسطلانی نے فرمایا ہے باعث تعجب ہے اگر یہہ کلیہ

صحیح ہو تو چاہیے کہ تشہد اور ربنا لک الحمد اور تسبیحات رکوع و سجود کا جہر اکہنا
مسنون ہو ہذا خلف وجہ الملازمۃ فی الصحیحین والموطا والترمذی وابن ماجہ وغیرہا
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ
فقولوا اللھم ربنا لک الحمد الحدیث وفی الصحیحین وغیرھما عن ابن
مسعود انہ قال التفت الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال اذا صلی
احدکم فلیقل التحیات للہ الحدیث وفی ابی داؤد والترمذی وابن ماجہ
انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا رکع احدکم فلیقل ثلث مراۃ سبحان ربی
العظیم وذلک ادناہ واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی وذلک ادناہ
اما بطلان التالی فلما فی الترمذی عن ابن مسعود من السنۃ ان یخفی
التشہد قال ابو عیسے العمل علیہ عند اہل العلم انتہی ولما اخرج
ابن ابی شیبہ عن ابن مسعود انہ کان یخفی بسم اللہ الرحمن الرحیم
والاستعاذہ وربنا لک الحمد انتہی پس امام بخاری سے عجب ہو کہ اس حدیث
کو جہر آمین پر دلیل لایا حالانکہ اُس کے خلاف پر نص قاطع ہے اس حدیث مین بعض
لوگون نے یہہ تاویل کی کہ جزا کا زمان بعد زمان شرط ہوتا ہے تو جب آنحضرت
نے تعلیق آمین مقتدیون کا امام کے ولا الضالین کہنے پر معلق کیا تو معلوم
ہوا کہ اسوقت وہ آمین کہین لہذا حضرت نے دوسری حدیث مین اسکا بیان
کردیا کہ وہ وقت امام کے آمین کہنے کا ہے اس تقریر مین چندے وجوہ
سے اعتراض ہین اول تو زمانہ جزا کا شرط سے بعد کبھی نہین ہوا بلکہ دونون
کا زمانہ ایک ہی از انکہ علۃ و معلول یا سبب و مسبب ہین اور اُن دونون کا زمانہ ایک

ہوتا ہے دیکھو کہ اہل عربیت کے مذہب پر نیز اتحاد زمانہ ہے کہ وہ کہتے ہین کہ
حکم جزا ہین ہے اور شرط بمنزلہ قید وحال ہے اور حال و ذوالحال کا زمانہ
ایک ہوتا ہے اور تقدم ذاتی مین ہمکو کلام نہین اور وہ یہان متصور نہین
ثانیاً آنکہ اگر یہی بات ہے تو حدیث اذا امن الامام فامنوا مین بھی اسی طرح
جاری ہوگا کہ وہان بھی بعدیت زمانی متحقق ہے تو وہان سے بھی یہہ عقد
حل نہ ہوا کہ مقتدی کس وقت بعد آمین امام کے آمین کہے ثالثاً آنکہ احادیث
تسمیع اور تشہد اور تسبیح مین کیا کہو گے کہ وہ ابہام واجمال وہان بھی موجود ہے
پس ثابت ہوا کہ تعلیق ولا الضالین پر کرنا موجب اخفاء آمین ہے - چوتھی حدیث
سکتین ہے فی المشکوۃ عن سمرۃ بن جندب انہ حفظ عن رسول اللہ صلعم
سکتتین سکتۃ اذا کبر و سکتۃ اذا فرغ عن قرأۃ غیر المغضوب علیہم
ولا الضالین فصدقہ ابی ابن کعب رواہ ابوداؤد وروی الترمذی و ابن ماجۃ
والدارمی نحوہ انتہی اور شک نہین کہ بقرینہ مقابلہ ومقام یہہ سکتہ ثانیہ بھی
بمعنی سکوت محض نہین بلکہ قرأۃ خفیہ ہے کیونکہ سکتہ اولی ثنا کے پڑہنے کے لیے
ہے تو سکتہ ثانیہ نیز کسی امر کے پڑہنے کے لئے ہوگا اور احادیث سے سوای آمین
کے اسمقام مین اور کوئی شے ثابت نہین پس معلوم ہوا کہ آمین بالاخفاء
مسنون ہے جیسا ثنا بالاخفا قال الطیبی الشافعی فی شرح المشکوۃ والظاہر
ان السکتۃ الاولی للثناء والسکتۃ الثانیہ للتامین انتہی اور بعضون
نے جواب دیا کہ مراد سکتہ ثانیہ سے بعد الفاتحہ مع المتعلقات اس کے ہے یعنی
یہہ سکتہ حد آمین کے ہی ہے لیکن اسکو یاد نہ رہا کہ حدیث مین سکتہ اذا فرغ من الفاتحہ

نہین بلکہ لفظ خاص غیر المغضوب علیہم ولا الضالین وارد ہے والخاص لا یحتمل التکرار والتاویل - پانچوین حدیث عن ابی موسے الاشعری قال قال رسول اللہ صلعم اذا صلیتم فاقیموا صفوفکم ثم لیؤمکم احدکم فاذا کبر فکبروا واذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین وجہ الاستدلال ظاہر علے من طالع الاستدلال بالحدیث الثالث

واما الاثار فمنہا ما رواہ محمد فی کتاب الاثار حدثنا ابو حنیفہ ثنا حماد ابن ابی سلیمن عن ابراھیم النخعی قال اربع یخفیھن الامام التعوذ وبسم اللہ الرحمن الرحیم وسبحانک اللہم وآمین ومنہا ما رواہ الطبری فی تہذیب الآثار حدثنا ابو بکر بن عیاش عن ابی سعید عن ابی وایل قال لم یکن عمر وعلی یجہران ببسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بآمین ومنہا ما اوردہ صاحب الکشاف والبیضاوی فی تفسیرہما روی الاخفاء عبد اللہ بن مغفل وانس ومنہا ما اوردہ الشیخ فی المعارف روی عن عمر بن الخطاب انہ قال یخفی الامام اربعۃ اشیاء التعوذ والبسملۃ وآمین وسبحانک اللہم وبحمدک ومنہا ما اوردہ الامام ابن الہمام روی عن ابن مسعود اربع یخفیھن الامام وذکر من جملتہا التعوذ والتسمیۃ وآمین ومنہا ما اخرجہ ابن ماجہ عن ابی ہریرۃ قال ترک الناس التامین الحدیث

اور ظاہر ہے کہ زمانہ ابو ہریرہ زمانہ صحابہ و تابعین کا تھا پس یہہ اثر دال ہے اسپر کہ صحابہ و تابعین نے ترک جہر آمین پر اتفاق کیا تھا کیونکہ لام استغراق کا ہے اور قرینہ عہد موجود نہین اما دلیل عقلی پس وہ موقوف ہی تین مقدمات پر

مقدمہ اولی اجماع ہے کہ ماثبت بین الدفتین بخط القرآن فھو کلام اللہ
کذا نقل البیضاوی والسیوطی وغیرھما پس یہی سبب ہے کہ اسماء سور و تعداد آیات
وکلمات وحروف وارباع وانصاف واثلاث واوقاف ورکوع وغیر ذلک
دوسری خط مغایر قرآن سے لکھتے ہین یہانتک کہ بسم اللہ مین بھی چونکہ
اختلاف ہی تو اوسکو بھی کچھہ تغیر سے لکھتے ہین۔

مقدمہ ثانیہ جو قرآن ہی نہین وقت اسماع واجب ہے کہ باآواز قرآن نہ پڑہا جاے
اور یہی منشا ہے کہ شافعیہ وقت قراءۃ فاتحہ بسم اللہ کو جہراً پڑہتے ہین اور
حنفیہ اخفاء سے پڑہتے ہین کیونکہ فریق اول کے نزدیک جزو فاتحہ ہے اور
فریق ثانی کے نزدیک فاتحہ کی جزو نہین۔

المقدمۃ الثالثۃ آمین باتفاق قرآن سے نہین اور یہی سبب ہی کہ بخط قرآن
نہین لکھی جاتی تقریب استدلال آمین وقت جہر قرات باآواز قرآن نچاہیے
تاکہ مشابہ بالقرآن نہ ہو اور اس سے لازم نہین کہ وقت اخفاء قراۃ جہر بالتامین
کرے اسلئے کہ مظنہ اشتباہ بالقرآن حالۃ اخفاء مین نہین تو قیاس اخفاء بجہر
قیاس مع الفارق ہے وھو کما تری مثبت بالقرآن والاحادیث والآثار
والدلیل العقلی المرکب من المقدمات النقلیۃ ان الاخفاء بالآمین
افضل واحب ھذا ما حققنا فی ھذا الباب والعلم عند اللہ تعالی +

سوال سوم

نماز میں زیر ناف ہاتھ باندھنا

الجواب المستطاب اقول بتوفیق اللہ و توفیقہ کہ تقریب جواب چند مقدمات پر موقوف ہے اولاً ہم تمہید مقدمات کرکے ثانیاً جواب دیتے ہیں

المقدمۃ الاولی اصول فقہ میں ثابت ہے کہ کتاب کی خبر احاد کے ساتھ بیان تفسیر و تقریر ہو سکتی ہے اور بیان تغیر نہیں ہو سکتا اور تخصیص کتاب بجز احاد جائز نہیں اور وقت حاجت سے بیان کی تاخیر جائز نہیں اور وقت خطاب سے بیان تفسیر و تقریر کی تاخیر جائز ہے فی التوضیح ان بیان التفسیر و التقریر یجوز للکتاب بخبر الواحد دون التغیر لانہ دونہ فلا یغیرہ و لا یجوز تخصیص بخبر الواحد عندنا و لا یجوز تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ لانہ تکلیف بما لا یطاق و ہل یجوز تاخیرہ عن الخطاب فبیان التقریر و التفسیر یجوز موصولا و متراخیا لقولہ تعالی ثم ان علینا بیانہ انتہی و فی التلویح قولہ فبیان التقریر و التفسیر یجوز موصولا و متراخیا اتفاقا ای بیننا و بین الشافعی و الا فعند اکثر المعتزلۃ و الحنابلۃ و بعض الشافعیۃ لا یجوز تاخیر بیان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدۃ الخطاب علی تقدیر تاخیر البیان قلنا فائدۃ العزم علی الفعل و التہیؤ لہ عند ورود البیان فانہ یعلم منہ احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمہمل فانہ لا یفہم منہ شیء اصلا و استدل علی جواز تراخی بیان التفسیر عن وقت الخطاب

لقوله تعالی ثم ان علینا بیانه ای اذا قرءناه بلسان جبریل ثم علیک
فاتبع قرآنه وتکرر فیه حتی یرسخ فی ذهنک ثم ان علینا بیانه ای بیان
ما اشکل علیک من معانیه وانما حمل علی بیان التفسیر لان معناه اللغوی
هو الایضاح ودفع الاشتباه واما تسمیة التغییر بیانا فاصطلاح ولو سلم
فبیان التفسیر مراد اجماعا فلا یراد غیره دفعا لعموم المشترک ولو
سلم ان اللفظ عام ولیس بمشترک فبیان التغییر قد خص منه
بالاجماع انتهی **اقول** اس مقدمہ کی تمہید سے جواب حاصل ہوا اسکا
جو حضرت امام اعظم درباب شروط صلوٰۃ مین کرتے ہین اس طرح کہ قولہ
تعالی اِذَا نُودِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ
بیان شرائط سے ساکت ہوا اور عموم خطاب کی حیثیت سے عام تو تخصیص عام
کتاب احاد ظنیہ کے ساتھہ جایز نہین اور نہ اشتراط قطعی ظنی کے ساتھہ جایز ہے
وجہ سقوط یہہ ہے کہ اذا نودی للصلوٰۃ مین کلمہ صلوٰۃ مجمل ہے کیونکہ
جناب الہی نے کمیتہ من حیث تعیین اعداد الرکعات اور کیفیتہ من حیث
اداء بالارکان والشرائط اور دیگر خصوصیات لاحقہ بیان نہین کیے ہین
پس اگر شرائط کا بیان کرنا تخصیص قطعی بالظنی ہے تو چاہیے کہ کل ارکان
اور شرائط کا بیان بھی ایسا ہو واللازم باطل فالملزوم مثلہ بلکہ حق یہ ہے کہ آیۃ
مجمل ہے اور اخبار و آثار نے حجاب اجمال کو اسکے مونہہ سے اٹھایا ہے اور مجمل
کتاب کا بیان خبر واحد کے ساتھہ جایز ہے علاوہ اسکے اگر مراد انکی یہہ ہے کہ
فاسعوا الی ذکر اللہ مین خطاب عام غیر مخصوص منہ البعض ہے تو یہہ ممنوع ہے

کیونکہ نص مذکور سے اعمی و اعرج و مریض خارج ہے کیونکہ سقوط فرضیہ جمعہ انسے بقولہ تعالی لیس علی الاعمی حرج ولا علی الاعرج حرج ولا علی المریض حرج ثابت ہی اور نیز مملوک و مسافر و عورت باجماع جو مستند باخبار و آثار ہے اس سے خارج ہے اگر مراد ان کے عام مخصوص منہ البعض ہے تو اعتراض انکا ساقط ہے کیونکہ جب قطعی مخصوص بالقطعی ہوئی تو خبر احاد و قیاس کے ساتھ بھی تخصیص جایز ہے فافہم وانصف **تفریع** اس مقدمہ کی تمہید سے ثابت ہوا کہ مجمل کا بیان ادون کے ساتھ جایز ہے مثلاً مجمل قطعی اور بیان ظنی ہو تو جایز ہے پس اگر دونون ظنی ہون تو بطریق اولی جایز ہے اعنی دونون خبر احاد ہین لیکن مجمل غایت قوت صحتہ مین ہے اور بیان اُس سے قوت مین کم ہے ؛

المقدمہ الثانیہ ان الحدیث المرسل ما سقط السند من اخرہ بعد التابعی جسکی صورت اس طرح ہے کہ تابعی خواہ صغیر ہو یا کبیر کہتا ہے قال رسول اللہ صلعم کذا او نحو ذالک ھکذا فی شرح نخبۃ الفکر اگر کوئی کہے کہ تابعی اپنی سند مین صحابی کا نام لیتا ہے مگر عدم سماع اس تابعی کا اُس صحابی سے ثابت ہی یہہ بھی مرسل ہے یا نہین تو ہم کہتے ہین کہ مرسل ہے کیونکہ جب تابعی نے اپنے مروی عنہ کا نام کہ خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ دونون حذف کردیا تو وہ حدیث ہر تقدیر یہہ مرسل ہے جب اُس نے صحابی کا ذکر کیا تو بطریق اولی مرسل ہے دیکھو کہ تعریف مرسل مین تعمیم تابعی صغیر ہو یا کبیر ہمارے قول کا موید ہے علاوہ اسکے وہ تقسیم جو ارباب اصول نے کی ہے ہمارے دعوی

کی سند ہے بیان اسکا اس طرح ہے قالوا فالسقط اما ان یکون من مبادی
السند من مصنف او من آخره بعد التابعی او غیر ذلک فالاول المعلق
والثانی المرسل والثالث ان کان باثنین فصاعدا مع التوالی فهو المعضل
والا فالمنقطع فی شرح نخبة الفکر وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من
اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل لا یزید فی کل موضع من الاسناد عن
واحد هذا هو الصحیح الذی ذهب الیه الجمهور والخطیب وابن عبد البر
وغیرهما من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسناده علی ای وجه کان
انقطاعه بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق لکن اکثر ما یستعمل فی
روایة من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر وقیل ما اختل
فیه رجل قبل التابعی محذوفا کان الساقط او مبهما کرجل وشیخ
وقیل ما روی عن تابعی او من دونه قولا او فعلا قال النووی وهذا
غریب فان هذا هو المقطوع لا المنقطع انتهی پس یہہ سب عبارتین اس پر دال
ہین کہ جس حدیث مین بعد تابعی سقط ہو تو وہ معلق نہین کیونکہ ابتداء سے ساقط
نہین اور معضل و منقطع نہین اسلئے کہ یہہ دونون کا اطلاق اس حدیث پر ہے
جو اسمین راوی تابعی سے پہلے ساقط ہو دو یا زیادہ دو سے اگر مع التوالی
سقط ہو تو وہ معضل ہے ورنہ منقطع ہے اگر وہ حدیث جسمین بعد تابعی سقط
ہے لکن صحابی مذکور ہے مرسل نہو تو تقسیم حاصر نہو گی واللازم باطل فکذا
الملزوم پس ثابت ہوا کہ انکا قول اس صورت سے کرنا کہ ان یقول التابعی
سواء کان صغیرا او کبیرا قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم کذا

او فعل کذا او فعل بحضرتہ کذا او نحو ذالک بنا بر تمثیل ہے نہ بنا بر طرد و جمع ✣

المقدمۃ الثالثہ مرسل مطلقاً امام اعظم و امام مالک و امام احمد و غیرہ ائمہ
کے نزدیک حجت ہے فی شرح نخبۃ الفکر قال المالک فی المشہور عنہ
انہ صحیح و ابو حنیفۃ و طائفۃ من اصحابہ و غیرہم من ائمۃ العلماء
کاحمد فی المشہور عنہ انہ صحیح محتج بہ بل حکی ابن جریر اجماع التابعین باسرہم
علی قبولہ وانہ لم یأت عنہم انکارہ ولا عن واحد من الائمۃ بعدہم
الی راس المائتین الذین ہم من القرون الفاضلۃ المشہود لہا من
الشارع صلعم بالخیریۃ و بالغ بعض القائلین بقبولہ فقواہ علی المسند
معللا بان من اسند فقد احالک ومن ارسل فقد تکفل لک انتہی
وفیہ ایضا وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئہ من وجہ آخر یباین
الطریق الاولی بان یکون شیوخہما مختلفۃ سواء کان مسندا او مرسلا
او اعتضد بان افتی عوام اہل العلم بمعناہ اذا کان المرسل متصفا بکونہ
من کبار التابعین لیترجح احتمال کون المحذوف ثقۃ فی نفس الامر فان قیل
اذا اعتضد بمسند فالمسند ہو الحجۃ ولا حاجۃ الی المرسل قیل اوالمرسل
اقوی بالمسند وبان بہ قوۃ الساقط وصلاحیتہ للاحتجاج اذ المسند
قد یکون ضعیفا وقیل ہما دلیلان اذ المسند دلیل براسہ والمرسل
دلیل براسہ والمرسل یعتضد ویصیر دلیلا آخر فیترجح بہما الخبر
عند معارضۃ خبر آخر لیس لہ طریق سوی سندہ انتہی قال الفاضل
العارف عبد العزیز ملتانی فی کتابہ المسمی بکوثر النبی مسئلۃ المرسل

عند الشافعی لا یکون الا ضعیفا وعند ابی حنیفہ وجماعۃ یکون صحیحا وضعیفا علی حسب حال الرواۃ فاذا روی المرسل من وجہ آخر مسندا او مرسلا فعاضدہ صحیح متصل رجح المرسل انتہی۔

المقدمۃ الرابعۃ زعم مخالفین ہے ان اصح الحدیث ما رواہ البخاری ثم ما رواہ مسلم ثم ما کان علی شرطہما ثم ما علی شرط البخاری ثم ما علی شرط مسلم

المقدمۃ الخامسۃ مسلم نے مقدمہ صحیح اپنے مین علماء سلف وخلف کے اجماع کا دعوی کیا ہے کہ اگر معنعن کے راویون مین لقا ممکن ہو تو وہ اتصال وسماع پر محمول ہے بشرطیکہ راوی مدلس نہ ہو والمعنعن ہو الذی فیہ فلان عن فلان

المقدمۃ السادسۃ علقمہ بن وایل ابن حجر کوفی صدوق ہے امام مسلم نے اپنی صحیح مین باب وضع یدہ الیمنی علی الیسری مین علقمہ کے روایت اسکے باپ وایل ابن حجر سے نکالی ہے حدثنا زہیر ابن حرب قال نا عفان قال نا ہمام قال نا محمد بن جحادہ قال حدثنی عبد الجبار ابن وایل عن علقمۃ بن وایل ومولی لہم انہما اخبراہ عن ابیہ وایل ابن حجر انہ رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیہ حین دخل فی الصلوۃ کبر وصف ہمام حیال اذنیہ ثم التحف بثوبہ ثم وضع یدہ الیمنی علی الیسری پس وہ جو ترمذی نے علل کبیر مین فرمایا ہے سألت البخاری ہل سمع علقمہ عن ابیہ قال وان علقمہ بعد موت ابیہ بستۃ اشہر شرط مسلم پر صحیح ہوا۔

ہیں کیونکہ مسلم نے احتجاج معنعن میں امکان التعاصر کو کیا ہے بلکہ اسی ترمذی
کے قول کے منافی ہے جو باب ما جاء فی المرأة اذا استکرہت علی الزنا میں
جبکہ وہ حدیث جس میں علقمہ ابن وایل عن ابیہ واقع ہے نکالی ہے کہا ہے ھذا
حدیث حسن غریب صحیح وعلقمۃ بن وایل ابن حجر سمع من ابیہ وھو
اکبر من عبد الجبار ابن وایل وعبد الجبار ابن وایل لم یسمع من ابیہ انتہی

تقریب استدلال بعد تمہید للمقدمات المشیدۃ بالبراھین المرصوصۃ
والاصول المؤیدۃ بالحجج المنصوصۃ نشرع فی تقریب الجواب مستعینا
من جناب الملک الوھاب فنقول قد اخرج البخاری عن ابی حازم
عن سہل بن سعدؓ قال کان الناس یؤمرون ان یضع الرجل الید الیمنی
علی ذراعیہ فی الصلوۃ وقال ابو حازم ولا اعلمہ الا ینمی ذلک النبی صلعم
وروی مسلم مثل ذلک عن وایل بن حجر کما سبق ذکرہ فی مقدمۃ
فلیتذکر وعن ھلب الطائی قال کان رسول اللہ صلعم یؤمنا فیاخذ
شمالہ بیمینہ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن وفی الباب عن وایل
ابن حجر وعطیف ابن الحارث وابن عباس وابن مسعود یہ سب
احادیث سنیۃ وضع ید یمنی یسری پر دال ہیں لیکن بیان موضع میں کہ سینہ
یا سینہ کے نیچے ناف کے اوپر یا ناف کے نیچے باندھے مجمل ہے فنقول قد
روی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ **حدثنا** وکیع عن موسی بن عمیر
عن علقمۃ ابن وایل ابن حجر عن ابیہ قال رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم
وضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السرۃ یہ حدیث صحیح شرط مسلم پر ہے

ف ابی حازم نے سہل ابن سعد سے روایت کی کہ لوگوں کو حکم کیا جاتا تھا کہ دہنا ہاتھ نماز میں ذراع پر رکھیں ابو حازم کہتے ہیں کہ میں نہیں جانتا اسکو مگر یہ کہ یہ حدیث آنحضرت کی طرف منسوب ہے ۱۲

ف ہلب ابن طائی سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلعم امامت ہماری کرتے تھے تو بائیں ہاتھ کو داہنے سے پکڑتے تھے روایت کیا اسکو ترمذی نے اور کہا حدیث حسن ہے اور اس باب میں روایات آئی ہیں وایل ابن حجر اور عطیف ابن الحارث اور ابن عباس اور ابن مسعود سے ۱۲

لہ کن وکیع بن الجراح ابن ملیح الرواسی بضم الراء وهمزة ثم مهملة ابو
سفیان الکوفی ثقة حافظ عابد من الکبار التاسعة وموسی بن عمیر
التمیمی العنبری الکوفی ثقة من کبار التاسعة هکذا فی التقریب لهذا
شیخ قاسم قطلوبغا حنفی نے تخریج احادیث الاختیار میں بعد نقل کرنے اس
حدیث کے مصنف ابن ابی شیبہ سے فرمایا هذا سند جید وکیع احد علماء
وموسی بن عمیر وثقه ابو حاتم وروی عنه النسائی وعلقمة وقد اخرج
عنه البخاری فی رفع الیدین ومسلم فی صحیحه والعلماء الاربعة وثقه
ابن حبان انتهی جرح جو اس حدیث پر کرتے ہیں بان علقمة قد ولد بعد ستة
اشهر عن موت ابیه شرط مسلم پر صحیح نہیں اور نیز ترمذی کے قول سے
معارض ہے لما مر فی المقدمة السادسة بلکہ حدیث صحیح متصل ہے
لما مر فی المقدمة الخامسة اور مقدم ہے اس حدیث پر جو شرط بخاری
اور مسلم پر نہیں لما مر فی المقدمة الرابعة اگر جرح مسلم ہو تو حدیث مرسل ہے
لما مر فی المقدمة الثانیة والمرسل حجة لما مر فی المقدمة الثالثة کیف
وقد اعتضد بالحدیث المسند الذی رواه ابو جحیفة ان علیا قال من سنة
الصلوة وضع الاکف علی الاکف تحت السرة رواه ابو بکر ابن ابی شیبة
وابو داؤد والدارقطنی والبیهقی ورزین وفی روایة من السنة وضع الاکف
علی الاکف تحت السرة رواه ابو داؤد عن ابی هریرة انه قال وضع الاکف
علی الاکف تحت السرة رواه ابو داؤد وعن حجاج بن حسان انه قال سألت
ابا مجلز کیف یضع قال یضع باطن کف یمینه علی ظاهر کف شماله ویجعلها

تحت السرۃ رواہ ابن ابی شیبۃ وہ جرح کہ روایت علی پر کیا ہے بان فی اسنادہ
عبدالرحمن ابن اسحٰق ابن الحارث الواسطی ابو شیبۃ ویقال کوفی ضعیف
من السابعۃ ہمکو مضر نہین سات وجہ سے وجہ اول یہہ جرح اجمالی ہے اور جرح
اجمالی باتفاق قبول نہین وجہ ثانی یہہ حدیث اگرچہ ضعیف ہو لکن متروک
العمل نہین کیونکہ کوئی حدیث صحیح الاسناد اسکی معارض نہین تاکہ متروک بنے۔
اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکے معارض وہ حدیث ہی جو ابن خزیمہ نے اپنی صحیح مین
وائل بن حجر سے روایت کی ہے قال صلیت مع رسول اللہ صلعم و وضع
یدہ الیمنی علی یدہ الیسریٰ علی صدرہ ہم کہتے ہین کہ یہہ حدیث معارض نہین
کیونکہ آنحضرت کے فعل کی حکایت ہی وحکایۃ الفعل لا تعم لما مر تحقیقہ
فی بحث رفع الیدین تو یہہ حدیث اس پر دال نہین کہ وضع الید علی الصدر سنت
ہے بلکہ اسپر دلالہ کرتی ہے کہ آنحضرت سی وضع علی الصدر واقع ہوا ہے تو یہہ
وضع تحت السرۃ کے سنیت کو مضر نہین بلکہ موید ہے کیونکہ السنۃ ما واظب
علیہ النبی صلعم مع ترکہ مرۃ او مرتین تو آنحضرت نے وضع تحت السرۃ کو ایکبار
یا دو بار ترک کیا تاکہ امت مرحومہ ضعیفہ پر واجب نہ ہو اور حدیث مذکور ہم پر
حجۃ جب ہوتی کہ وضع تحت السرۃ کی وجوب کے ہم قایل ہوتے و ہو کما تری
بلکہ حق یہہ ہے کہ حدیث مذکور اس جزو سلبی کے بیان کے واسطے ہے جو
مفہوم سنت وضع تحت السرۃ مین ماخوذ ہے کہ وہ ترک مرۃ او مرتین ہے
جیسے روایت علی جزو ثبوتی کے لئے کہ مواظبۃ ہی بیان ہے فہذا لنا علیہم
لا لہم علینا وجہ ثالث حدیث مرسل جو معتضد بمسند ضعیف ہو وہ بالاتفاق

حجت ہے اور سند غیر معتضد پر راجح ہے لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ وجہ رابع

حدیث صدر بسبب مخالفت اجماع معلول و مرجوح ہے کیونکہ سوائے شافعی

کے وہ بھی ایک قول مین کسی نے اسپر عمل نہین کیا امام شافعی سے بھی قول

مشہور مین رجوع ثابت ہے لہذا نووی شافعی نے شرح مسلم مین کہا ہے -

ویجعلهما تحت صدره فوق السرة هذا مذهبنا المشهور وبه قال

الجمهور وقال ابو حنيفة وسفيان الثوري واسحاق بن راهويه وابو اسحق

المروزي من اصحابنا يجعلهما تحت سرته وعن علي ابن ابي طالب روايتان

كالمذهبين وعن احمد روايتان كالمذهبين ورواية ثالثة انه مخير

بينهما ولا ترجيح وبهذا قال الاوزاعي وابن المنذر وعن مالك روايتان

احدهما يضعهما تحت صدره والثانية يرسلهما ولا يضع احديهما على

الاخرى وهذه رواية جمهور اصحابه وهي مذهب الليث ابن سعد

وعن مالك استحباب الوضع في النفل والارسال في الفرض وهو الذي

رجحه البصريون من اصحابه انتهى اس سے معلوم ہوا کہ کسی مجتہد کا مذہب

وضع علی الصدر نہین نہ قبل از شافعی نہ بعد و بلکہ شافعی بھی قول مشہور مین

اجماع سے اتفاق رکھتا ہے اور مذاہب ان تین امرون مین منحصر ہین

وضع یا ارسال وضع یا تحت سرہ یا فوق سرۃ کما قال الترمذی والعمل

علی هذا عند اهل العلم من اصحاب النبی صلعم والتابعين ومن بعدهم

يرون ان يضع الرجل يمينه على شماله في الصلوة ورای بعضهم ان

يضع فوق السرة ورای بعضهم تحت السرة وكل ذلك واسع عندهم

اگر وضع علی الصدر بھی کیکا مذہب ہوتا تو ترمذی اسکو بھی نقل کرتا جیسا کہ اور مذہب نقل کئے ہین اور وضع کی حصر دو مذہب مین نکرتا فالحدیث المرسل المعتضد بفتوی العلماء الاعلام مقدم علی الحدیث الغیر المعتضد المخالف عن نسبی الاجماع لما من فی المقدمۃ الثالثۃ وجہ خامس عبد الرحمن ابن اسحاق واسطی امام صاحب کے بعد پیدا ہوا ہے تو اسکا ضعف امام کے مذہب کی قوۃ کو مضر نہین کیونکہ ضعف سند مین بعد امام کے پیدا ہوا ہے شاید کہ امام کو بغیر ضعف پہنچا ہو وجہ سادس ہم نے مقدمہ اولی مین ثابت کیا ہے کہ بیان کا مجمل کے قوۃ مین ہونا واجب نہین تو حدیث ضعیف مجمل صحیح کا بیان واقع ہو سکتی ہے جیسکہ خبر واحد مجمل قطعی کے بیان کے لئے صالح ہے وجہ سابع حدیث مروی باسانید ضعیفہ تعدد طرق کے سبب ضعف سے نکلکر حسن لغیرہ کے درجہ کو پہنچتی ہے

سوال چہارم

آنحضرت کا مقتدیونکو سورۂ فاتحہ سے منع کرنا

الجواب المستطاب اقول وبہا حول نشرع اولا فی الایراد الادلۃ علی منع قرءۃ الفاتحۃ خلف الامام ونجیب ثانیا عن ادلۃ الخصم جوابا یشفی العلیل ویطلبا یروی الغلیل فاعلم یرشدک اللہ تعالی علی علم الکتاب والسنۃ ان علی منع القرءۃ خلف الامام دلایل بارقۃ وحجج شارقۃ لا یحیطہا الاذہان ولا یحصیہا افکار الانس والجان وانا نذکر منہا عدۃ من الادلۃ المؤیدۃ

بقسطاس البرهان لئلا یکون للناس حجۃ علی اللہ بعد البیان وماذا
بعد الاعلام والاعلان الا الضلال والطغیان **منہا** عزاہ بہ بیہ ۃ
قال قال رسول اللہ صلعم اذا امن القاری فامنوا فان الملائکۃ تؤمن
فمن وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ رواہ البخاری
وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا امن الامام فامنوا فانہ من وافق
تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ متفق علیہ وفی
روایۃ قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین
فانہ من وافق قولہ قول الملئکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ ھذا لفظ البخاری
ولمسلم نحوہ توجیہ الاستدلال باربعہ وجوہ **وجہ اول** آنحضرت صلعم نے
امام کو باسم قاری تعبیر فرمایا اگر قرأت امام ومقتدی میں مشترک ہوتے
تو امام کو باسم قاری خاص نہ فرماتے اگر کوئی شبہ کرے کہ یہ عمل مفہوم مخالف
پر ہے وہو لیس بحجۃ عند الحنفیۃ تو جواب [دو] وجہ سے ہے اولاً خصم مفہوم مخالف
کے حجت ہونے پر قائل ہے فالحدیث حجۃ علیہ ثانیاً یہ اس باب سے
نہیں بلکہ کلام اسمیں ہے کہ مراد قاری سے مفہوم عام مشترک بین الامام
والمقتدی ہے یا خاص امام ہے بدین طور کہ قرأت صفت خاصہ امام کی
ہو یا بدین طور کہ اطلاق عام و مراد خاص ہو اول باطل ہے کیونکہ تامین
اتباع امام کے قول کے ساتھ ہو نہ کہ اُسکے ساتھ جو عام ہے امام ومقتدی
سے اور ثانی مطلوب ہی جس پر طبائع اذکیا مرغوب ہے ثالث [یہ] باطل ہے
ورنہ ارتکاب مجاز بغیر قرینہ صارفہ عن الحقیقۃ لازم آیگا ومثل ھذا بعید

عن الرسول الذی هو افصح العرب العرباء وابلغ الادباء والخطباء اگر کوئی کہے کہ امام کو اسلئے باسم قاری تعبیر کیا کہ قرات اسکی ظاہر ہی نہ منفرد کی تو جواب یہہ ہے کہ اطلاق عام شامل قرات خفیہ اور جہریہ کر کے ارادہ خاص فرد کا کہ قرت جہریہ ہے لینا ارتکاب مجاز سے خالی نہین اور صرف الی المجاز بغیر قرینہ مانعہ اور نکتہ رفیعہ کے جائز نہین امایہہ قول کہ ان المطلق اذا طلق یراد بہ الفرد الکامل عام ومطلق نہین ورنہ جمیع عمومات اور اطلاقات مین تخصیص وتقیید بلا ضرورت قاضیہ لازم آئیگی اور ہر جگہہ عام ومطلق سے فرد کامل لیا جاویگا وھل ھذا الا انھدام اساس الشریعة وانطفاء نبراس الملة الرفیعة اعاذنا اللہ منه **وجه ثانی** اگر مقتدی بہی قرت فاتحہ کرے تو اکثر اوقات اُسکو ممکن نہین کہ اتباع امام کرے تقریر الملازمت امام نصف فاتحہ مین تہا کہ مسبوق نے اقتدا کی یا انکہ بطئی القرت نے سریع القرت کے ساتہہ اقتدا کی پس امام نے فاتحہ خلاص کیا اور مقتدی مثلا اہدنا الصراط المستقیم کو پہنچا تو مقتدی یا آمین کہیگا یا نہ کہیگا دونون امر باطل ہین فالملزوم مثلہ اما اول اسلئے کہ نظم قرآن یہہ عبارت مختلہ بنے گی اہدنا الصراط المستقیم آمین صراط الذین انعمت علیہم تو لازم آیگا اختلال غیر کلام اللہ کلام اللہ مین اور ادخال کلام اجنبی غیر مرتبط قرآن مین حرام ہے کیونکہ اسمین شائبہ تحریف ہے وہو حرام قطعا ومقدمة الحرام حرام قطعا اما ثانی اسلئے کہ خلاف امر انحضرت لازم آیگا اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین واذا قال القاری ولا الضالین فقولوا آمین اذا امن الامام فامنوا کیونکہ ان احادیث وارد

کے جمیع طریق سے خصم پر استدلال وارد ہے **وجہ ثالث** جب مقتدی
امام کی تابعداری کے باعث اثناء قرءۃ فاتحہ مین آمین کہیگا اور جب آپ
ولاالضالین پڑہیگا تو آمین کہیگا یا نہ بر تقدیر اول مقتدی کو دوبار آمین
کہنا پڑے گا ایک بار درمیان فاتحہ کی دوسری بار بعد فاتحہ کی
وای شناعۃ اشنع من ہذا بر تقدیر ثانی آمین کا کہنا غیر محل مقتضی لہ مین لازم
آئیگا وہو باطل **وجہ رابع** اگر مقتدی بھی قاری ہوتا تو آنحضرت صلعم اس
طرح ارشاد فرماتے اذا قولوا ولا الضالین فقولوا آمین کیونکہ جب امام و ماموم
دونون بالاستقلال فاتحہ کے قاری ہوئے تو ہر ایک کو باستقلال لاحق
ہوگا جو تابع فاتحہ کا ہے کہ وہ تامین ہے نہ آنکہ امام و ماموم فاتحہ پڑہنے
مین مستقل رہین اور فاتحہ کی تابع مین جو آمین ہے مقتدی تابع امام رہے
کیونکہ یہہ خلاف واقع اور خلاف معقول و منقول ہے وہذا کلہ مما تفردت بہ
فافہم **منہا** عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلعم اذا جئتم
الی الصلوۃ ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوہ شیئا ومن ادرک
رکعۃ فقد ادرک الصلوۃ رواہ ابوداؤد وعن ابی ہریرۃ انہ کان
یقول من ادرک الرکعۃ فقد ادرک السجدۃ ومن فاتتہ قرءۃ ام القرآن
فقد فاتہ خیر کثیر رواہ مالک یہہ دونون حدیثین بچندین وجوہ دلیل
قاطع ہین اسپر کہ مقتدی پر قرءت فاتحہ واجب نہین وجہ اول اگر من ادرک
الرکعۃ تمام رکعت پر محمول ہوئے یعنی رکعت کا معنی تمام رکعت کا ہو
تو سجدہ و رکوع مین جو مقابلہ کیا ہے اسکی مناسب نہین کیونکہ تغیر ایہان واسطے

کہ وہ ادراک رکوع ہے اسکا حکم بیان کرنا باقی رہگیا بلکہ بمناسب تقابل ادراک
السجود ادراک الرکوع ہے۔ وجہ دوم اگر رکعت یہان بمعنی رکوع نہو تو مناسب
تہا کہ آنحضرت اس طرح فرماتے اذا جئتم الی الصلوۃ ونحن فی الرکوع
فارکعوا ولا تعدوہ شیئا اور اس ہی سے عدم محسوبیۃ سجدہ کے بہی
بطریق اولی مستفاد ہے کیونکہ جب باوجود ادراک رکوع کے رکعۃ محسوب ہوئی
تو بادراک سجدہ کی کسطرح محسوب ہویگی پس معلوم ہوا کہ رکعت سے
رکعت تامہ مراد نہین بلکہ رکوع ہے کما فی حدیث البخاری عن رفاعۃ ابن
نافع قال کنا نصلی وراء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما رفع راسہ
من الرکعۃ قال سمع اللہ لمن حمدہ الخ وجہ سیوم مراد صلوۃ سے اس قول
مین من ادرک الرکعۃ فقد ادرک الصلوۃ رکعت ہی یا تمام صلوۃ یا ثواب
جماعۃ بر تقدیر اول مراد رکعت سے رکوع ہے یا رکعت تامہ پہلے شق پر ہمارا
مدعی ثابت ہی دوسرے شق پر یہہ معنی ہوگا من ادرک الرکعۃ التامۃ فقد
ادرک الرکعۃ ولا یخفی سخافتہ کیونکہ مفید معنی نہین بر تقدیر ثانی یہہ معنی ہوگا
من ادرک الرکعۃ الواحدۃ فقد ادرک تمام الصلوۃ تو چاہیئے کہ مسبوق بعد فراغت
امام نماز سے مافات عن الصلوۃ کا اعادہ نہ کرے وبطلان ہذا التقدیر مما لا یخفی
بر تقدیر ثالث اس قول مقابلہ جو نحن سجود فلا تعدوہ شیئا سے کیا ہے وہ غیر مناسب
ہوگا کیونکہ یہہ مقابلہ دال ہے اسپر کہ سوق کلام بیان محسوبیۃ اور عدم محسوبیۃ
مین ہے تاکہ وجوب اور عدم وجوب اعادہ کہ مستلزم فراغ ذمہ کو ہے مرتب
کیا جاوے پس بلحاظ این سوق مراد یہ ہے کہ ادراک سے ادراک صلوۃ ہو

ہوتا کہ محسوب ہو کر مفروغ الذمہ ہو نہ انکہ مدرک ثواب جماعت ہوئی تو یہہ معنی
لینا مخالف سوق عبارت ہی ورنہ ثواب جماعت مسبوق کو تشہد بلکہ سلام کے
ادراک سے بھی حاصل ہے رکوع وسجدہ کا کیا ذکر ہے اور اگر ادراک تشہد وسلام کو
سے ثواب مرتب نہوتا تو شمول جماعۃ اسکو بعد فوت ہونے تمام رکعت ورکوع
کے اقتدا خلف الامام کا کیا فایدہ تہا علاوہ اسکہ فقد ادرک الصلوۃ کا معنی فقد
ادرک ثواب صلوۃ الجماعۃ کرنا حذف کثیر کا اور کثرت مجاز کا ارتکاب ہوتا ہے
وہو خلاف الاصل وجہ چہارم اطلاق رکعت رکوع پر حقیقۃ اور تمام رکعت پر مجازا
ہے باب اطلاق الجزء علی الکل سے ہے کما فی قولہ تعالی فارکعوا مع الراکعین
اما ابداع احتمال اشتراک شرعی پس قول بلا دلیل ہے اور مجرد اطلاق ثبوت کیلئے
کافی نہین مع ان الاشتراک خلاف الاصل فالحمل علی الحقیقۃ خیر من حملہ
علی المجاز بلا قرینۃ صارفۃ عنہا وجہ پنجم اگر معنی رکعت کا من ادرک الرکعۃ
فقد ادرک السجدۃ مین رکعت تامہ کا ہوتا تو معنی یہہ ہوتا من ادرک الرکعۃ التامۃ
فقد ادرک السجدۃ ایسی کلام مطروح جسمین کوئی نکتہ نہین ہرگز کوئی دانا
مونہہ پر نہ لاویگا چہ جائے کہ حضرت رسالت موصوف بصفۃ اوتیت جوامع
الکلم وجہ ششم اگر جناب رسالت مآب صلعم من ادرک الرکعۃ فقد ادرک الرکوع
فرماتے تو اس سے ابلغ تہا کہ رکوع سے سجدہ کی طرف انتقال فرمایا ہوتا لانہ
یشعر عن طفرۃ النظام ویخبر عن اختلال نظام الکلام باوجودیکہ ادراک رکوع
مستلزم ادراک سجدہ ہے ولا عکس وجہ ہفتم قول آنحضرت من فاتتہ قرءۃ
ام القرآن فقد فاتہ خیر کثیر ایجاب قرأت فاتحہ پر دال نہین بلکہ اسپر دال ہے

کہ اور اک قرأت فاتحہ یا سماع قرأت فاتحہ کا امام سے افضل ہے ان احادیث
مرویہ ابی ہریرہ کے ساتھہ اُس حدیث کا جواب حاصل ہوا کہ مسلم نے ابی ہریرہ
سے روایت کی ہے عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من صلى صلوة لم يقرء فيها بام القران فهي خداج ثلاثا غير تمام فقيل لابي هريرة
انا نكون وراء الامام قال اقرء بها في نفسك فاني سمعت رسول الله صلعم
يقول قال الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي
ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العلمين قال الله تعالى حمدني عبدي
واذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى اثنى على عبدي واذا قال مالك يوم
الدين قال مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال هذا
بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب ولا الضالين قال هذا لعبدي ولعبدي
ما سأل اور حصول جواب بچند وجوہ ہے اولاً حدیث ابی ہریرہ مین
ایسی کوئی شے نہین کہ مقتدی کے وجوب قراۃ پر دال ہو بلکہ ابی ہریرہ کی رائے
ہے فقط کیونکہ احتمال ہے کہ مراد حدیث مین وہ نماز ہو کہ جسمین امام نہین
ثانیاً ممکن ہے کہ مراد ابی ہریرہ کے قول سے اقرء فی نفسک اخطار فی
البال ہو نہ قرأت سریہ کما فی قولہ تعالی واذکر ربک اذا نسیت کیونکہ آیۃ مین
ذکر ہے مراد مقابل نسیان ہے نہ ذکر لسانی ورنہ مداومت اُسپر ہو نہین
سکتی اسلیے کہ زبان کثرت تکلم وذکر سے ماندہ وعاجز ہوتی ہے تو اسی طرح
مانحن فیہ مین قرأت سے اخطار بالبال مراد ہے کیونکہ اطلاق نفس قلب پر

عرف شرع میں بہت آیا ہے اور قراۃ قلبیہ مراد ہے التفات قلب من حیث
الحفظ علی اللفظ و المعنی ہو - اسکے ساتھہ تعارض مرویات ابی ہریرہ سے مرتفع
ہوا اور جمع نصوص متحقق ہوا ورنہ یہہ ابو ہریرہ کی راے ہے فقط تو وہ معارض
نہین ہو سکتی ہے اس روایت کو جو مرفوعاً روایت کی ہے وثالثاً کلمہ خداج
اصل صلوٰۃ کی نفی پر ہرگز دال نہین بلکہ نفی کمال پر دال ہے اور وہ مفید
خصم نہین ہمارے کہنے پر دلیل وہ ہے جو ترمذی نے روایت کی ہے عن
الفضل ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ مثنی
مثنی تشہد فی کل رکعتین و تخشع و تضرع و تمسکن ثم تقنع یدیک یقول
ترفعهما الی ربک مستقبلا ببطونهما وجهک و تقول یا رب یا رب و من لم
یفعل ذالک فهو کذا و کذا و فی روایۃ فهو خداج اور ظاہر ہے کہ بعد نماز تضرع
و تخشع و تمسکن و دعا ہاتہہ اٹھا کر ہتھیلیون کو مونہہ کیطرف کرنا واجب نہین اور
اِس مجموعہ یا ایک کا انمین سے نہ ہونا اصل نماز کا مبطل نہین بلکہ یہہ کام کرنے
اداب سے ہین تو کلمہ خداج کو فرضیۃ وایجاب پر دلالت نہین فافهم فان هذا المعنی
للخصم قلیل الجدوی ورابعاً اگر من صلی صلوٰۃ الخ کا عموم مسلم رکہین تو حدیث
منسوخ یا مخصوص یا مرجوح اُن دلایل کے ساتھہ ہے جو گذر گئے ہین اور جو آوینگے
منها قال اللہ تعالی اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون
وعن ابی هریرۃ قال قال رسول اللہ صلعم انما جعل الامام لیؤتم به
فاذا کبر فکبروا واذا قرئ فانصتوا رواه ابو داؤد والنسائی وابن ماجۃ
وفی روایۃ لمسلم عن ابی هریرۃ وقتادۃ فاذا قرئ فانصتوا اجبکہ تقریب استدلال

تین مقدمات پر موقوف ہی لہذا اولاً تمہید مقدمات کرکے اتمام تقریب ثانیاً کرتے ہین

المقدمۃ الاولی شارع نے خطاب بالعمومات بلاانضمام قرینہ معارضہ یا معینہ صادر فرمائے ہین پس اگر صیغہ وصیغ عموم پر دلالت نہ کرے تو خطاب شارع بالعمومات صحیح نہ ہو لامتناع الخطاب بما لایفہم لاسیما فی مقام التکلیف کما فی الاوامر والنواھی علاوہ انکہ سنۃ اللہ بیان شرایع واحکام مین اسالیب کلام عرب پر جاری ہے اگر بغیر قرینہ کوئی لفظ عموم پر دال نہ ہوتے تو کسی عموم مین قرینہ سے خلو جایز نہ ہوتا پس ثابت ہوا کہ واضع نے جو لفظ عموم کے واسطے وضع کی ہے وہ اسپر دلالۃ کرتی ہے جیساکہ وضع باقی معانی مقصودہ فی التخاطب مین ہے اور یہہ استدلال اثبات الوضع بالقیاس کے قبیلے سے نہین بلکہ اثبات الوضع بکثرت الاستعمال بلاقرینہ کی قبیل سے ہے اور کوئی شک نہین کہ یہہ دلیل تام ہے وضع کے ہونے پر کیونکہ مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقت چاہئے باوجود انکہ اصل استعمال مین حقیقۃ ہے نہ مجاز اور یہہ استدلال بالمعقول ہے واما اجماع پس اسلئے کہ صحابہ وغیرہم سے احتجاج بالعمومات بلانکیر ثابت ہوا اور سب صحابہ مین بلانکیر شایع تہا تو اجماع سکوتی ہوئی اور شک نہین کہ استدلال صحابہ وضع لغتہ پر مبنی ہے اگر کوئی شبہہ کرے کہ یہہ قراین سے سمجہا گیا ہے تو ہم کہتے ہین اگر ایسا ہو تو کسی لفظ کے واسطے ظاہر مفہوم نہ ہو کیونکہ جایز ہے کہ قراین سے سمجہا جاوے اسلئے کہ ناقلین نے ہرگز نص وضع نقل نہین کی بلکہ اکثر کو تتبع موارد استعمال سے اخذ کیا ہے ٭

المقدمة الثانیہ عام بالوضع جمیع افراد اپنی کو مستغرق ہے اور جن افراد کو
متناول ہے حکم اسکا انمین قطعی ہے تو تخصیص عام جبتک کہ کسی قطعی کے ساتھ مخصوص
نہوئی تو خبر واحد قیاس سے جایز نہین اسلیے کہ جسکو قطعی متناول قطعًا ہو ابطال
اسکا ظنی سے جایز نہین برہان اسکی یہہ ہے کہ جب عام اپنے جمیع افراد کو
من حیث الوضع مستغرق ہوا تو بعض پر اطلاق کرنا یا اطلاق کل علی الجزء
یا تسمیۃ الجزء باسم الکل کے قبیلے سے ہے تو احتمال تخصیص عام مین ویسا ہے
کہ جیسا احتمال مجاز حقیقہ میں ہے اور ظاہر ہے کہ احتمال مجاز قطعیۃ معنی حقیقی
کو مضر نہین جب تک کہ کوئی قرینہ صارفہ عن الحقیقۃ نہو فی التوضیح وعندنا
ہو قطعی مساوٍ للخاص وسیجیٔ معنی القطع فلا یجوز تخصیصہ لواحد منہما
مالم یخص بقطعی لان اللفظ متی وضع لمعنًی کان ذلک المعنی لازمًا لہ
الا ان تدل القرینۃ علی خلافہ ولو اراد البعض بلا قرینۃ لارتفع
الامان عن اللغۃ والشرع بالکلیۃ لان خطابات الشرع عامۃ والاحتمال
الغیر الناشی عن دلیل لا یعتبر فاحتمال الخصوص ہہنا کاحتمال المجاز
فی الخاص انتہی اگر کوئی شبہ کرے کہ ہم نے مانا کہ عام مستغرق لجمیع افراد من حیث
الوضع سے بعض کا ارادہ کرنا صرف لفظ ہے حقیقت سے مجاز کیطرف لیکن جب
قرینہ صارفہ عن الحقیقت پایا جاوے تو صرف الی المجاز ممنوع نہین اور ما نحن فیہ
مین قرینہ اسپر کہ عام سے مراد بعض ہے نہ کل دال الخبر احاد و قیاس ہے تو ہم کہتے
ہین کہ صرف الی المجاز جب جایز ہے کہ قرینہ پر علم قطعی ہو اور خبر احاد و قیاس مین
جو احتمال ہے وہ ناشی ہے دلیل سے کہ احاد غیر متواتر و قیاس غیر منصوص علیہ ہے تاکہ

اگر متواتر یا منصوص علیہ ہوتے تو یہ احتمال زایل ہوجاتا تو عدم سقوط احتمال
ناشی عن دلیل سے لازم نہین آتا عدم احتمال سقوط کہ وہ دلیل سے ناشی نہین
اور دلالت لفظ معنی حقیقی پر بالمطابقت قوی ہے دلالت اللزوم علی اللازم
سے کیونکہ مطابقی اقدم ہے التزامی پر کما ثبت فی موضعہ تو جب انفکاک ملزوم
لازم سے کسی ظرف من الظروف مین جایز نہ ہوا تو جو اقدم ہے حکم اتصال مین
التزامی سے اُسکا انفکاک کس طرح جایز ہوگا پس شک نہین کہ دلالت لفظ معنی
حقیقی پر بالمطابقت قطعی ہے مگر اسکہ کوئی قرینہ مانع تا ثبوت قطعی پایا جاوے
ورنہ عارض محتمل اصل قطعی کو معارض نہین ہوسکتا ہے لان الظن لا یغنی
عن الحق شیئا اور اس طرح سے شبہ کرنا کہ بعض صحابہ نے بعض صحابہ سے
احادیث سنکر عمومات قرآنی اور اُن احادیث کی عمومات کو جو بلا واسطہ حضرت سے
سنتے تھے تخصیص کرتے تھے تو اگر عمومات قرآنی اور وہ جو حضرت سے بلا واسطہ سنتے تھے
قطعی ہوتے تو احاد اخبار سے کسطرح مخصوص فرماتے فعلم ان حکم العام ظنی مخفف
کیونکہ اجماع اصطلاح مین ھو اتفاق المجتہدین من امة محمد صلعم
فی عصر علی کل حکم شرعی فی التوضیح قید الاجماع بالحکم الشرعی و بعضهم
قالوا علی امر حتی یعم الحکم الشرعی و غیرہ و اعلم ان الاحکام اما دینیة
و اما غیر دینیة کالحکم بان السقمونیا مسهل للصفراء فان وقع الاتفاق
علی هذا اولم یقع فهما علی السواء حتی ان انکر احد لا یکون کفرا بل یکون
جهلا بهذا الحکم سواء وقع الاتفاق اولا و اما الاحکام الدینیة فاما ان تکون شرعیة
او غیر شرعیة والمراد بالحکم الشرعی ما ذکرت فی اول الکتاب انه ما لا یدرک لولا

خطاب الشارع وما ليس كذالك فادراكه اما بالحس او بالعقل فكل منهما
يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون
اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم
ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا
مستقبلا كامور الاخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل
عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فان اجماعهم
على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا
يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب
فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون امرا محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك
بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات
فان مستند الاجماع لا يكون الا قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية انتهى
جب یہ ظاہر ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ وہ جو صحابہ سے تخصیص قطعیات باخبار احاد
منقول ہے بچند وجوہ اجماع مصطلح کی قسم سے نہیں وجہ اول صحابہ
نقل صحیح مستقل تام ہمکو نہیں پہنچی اور اگر ایسی نقل بھی تسلیم کریں تو اس نقل
کا تواتر غیر مسلم ہے تاکہ حکم قطعیت اسپر متفرع ہوتا اور مثل حدیث متواتر کے
نص قطعی کے حکم میں ہوتا بلکہ انکی نقل یا بطریق تعلیق یا انقطاع کے ہے
اور اگر تنزل کریں تو وجہ احادیث ترقی نہیں کرتا ہے تو خبر واحد کے حکم میں
ہوا اور خبر واحد مخصص کسی فرد قطعیات کی ہمارے نزدیک نہیں تو
کس طرح حکم قطعیت جمیع عمومات کے ابطال میں معتبر کیجائیگی وجہ ثانی

تخصیص قطعیات کا خبر احاد کے ساتھہ جمیع مجتہدین سے واقع ہونا غیر مسلم ہے
اور یہہ بھی غیر مسلم ہے کہ بعض مجتہدین سے واقع ہوئی اور باقیون کو اسکی خبر پہنچی
اور وہ ساکت رہے یہانتک کہ مدت تامل گذر گئی ومن ادعی فعلیہ بیان المخصصات
بالکسر والمخصصات بالفتح من حیث التفصیل حتی یعلم ان مثل ہذہ القطعیات
قد خصصت بمثل ہذہ الاخبار التی سمع بعضہم عن بعض بطریق الاحاد ولم یسمعوا
بعد ذلک عن حضرت الرسالت حتی وقع منہم تخصیص القطعیات بالاحاد اور نیز نقل
صحیح متصل کے ساتھہ منقول ہونا چاہئے کہ یہہ تخصیص فلانے مجتہد سے واقع
ہوئی اور وہ تخصیص فلانے مجتہد دوسرے سے اور اسی طرح تا انکہ مجتہدین
صحابہ سے منقول ہو یا انکہ انکا اس طرح قول منقول ہو انا اجمعنا علی جواز
تخصیص القطعیات باخبار الاحاد وجہ ثالث تخصیص قطعیات کا باخبار احاد جمیع
مجتہدین صحابہ سے زمانہ واحد مین واقع ہونا غیر مسلم ہے تاکہ احتجاج اجماع مصطلح
کے ساتھہ متفرع ہو وجہ رابع لانسلم کہ یہہ مسئلہ حکم العام قطعی قسم شرعی بمعنی
لایدرک الا لخطاب الشارع کے قبیلے سے ہے کیونکہ تقسیم نظم خاص و عام و ما
یقابلہما کی طرف من حیث الوضع ہے اور وضع الفاظ جناب رسول اللہ صلعم
کے بعثت سے اول سے ہے پس حکم الفاظ متعلق بالوضع بہی ایسا ہی ہے
ومن ادعی ان الشارع قد تصرف فی حکم العمومات علی غیر اسالیب
استعمالات العرب حتی صارت منقولات شرعیۃ فعلیہ البیان وجہ خامس
اگر ہم تسلیم کرین کہ بعض صحابہ سے کسی قطعی کی تخصیص واقع ہوئی اور باقیون
کو پہنچی اور انہون نے اُسپر انکار کیا تاکہ مدت تامل گذر گئی تو خصم کو کہہ

نافع نہین اور نہ اس مادہ خاصہ مین اجماع سکوتی ہے چہ جائی انکہ تخصیص
جمیع عمومات قطعیہ اخبار احاد کے ساتھ جمیع موادین تسلیم کیا جاوے کیونکہ
عدم انکار انکا اس سبب سے نہ تھا کہ اونہون نے اس مسئلہ جواز تخصیص قطعی
بخبر الواحد مین اُن سے اتفاق کر لیا تھا بلکہ اسلئے انکار نکیا کہ وہ خبر واحد کہ
بعضون کو بالواسطہ پہنچی تھی اُن بعضون کو بلا واسطہ حضرت رسالت سے
بالیقین پہنچی ہو توان دوسرون کے نزدیک دلیل قطعی ہوگئی ویجوز
تخصیص القطعی بالقطعی بالاجماع تو بعضون نے نص قطعی کو خبر واحد کے
ساتھ اپنی راے سے خاص کیا اور دوسرون نے انکار نکیا کیونکہ جو فریق
اول کے نزدیک خبر واحد ظنی تھی فریق ثانی کے نزدیک نص قطعی تھی

المقدمۃ الثالثۃ فی التوضیح واما الثالث ای المخلص من قبل الزمان
فانہ اذا کان صریح اختلاف الزمان یکون الثانی ناسخا للاول فکذا
اذا کان دلالۃ کنصین احدہما محرم والاخر مبیح یجعل المحرم ناسخا لان
قبل البعثۃ کان الاصل الاباحۃ والمبیح ورد لابقائہ ثم المحرم نسخہ
ولو جعلنا علی العکس یتکرر النسخ ای لو قلنا ان المحرم کان متقدما علی
المبیح فالمحرم کان ناسخا للاباحۃ الاصلیۃ ثم المبیح یکون ناسخا للمحرم
فیتکرر النسخ فلا یثبت التکرار بالشک وفیہ نظر لان الاباحۃ الاصلیۃ
لیست حکما شرعیا فلا یکون الحرمۃ بعدہ نسخا وبیانہ انا لا نسلم ان
المحرم لو کان متقدما لکان ناسخا للاباحۃ فانہ انما کان ناسخا لہا
ان قد ورد فی الزمان الماضی دلیل شرعی دال علی اباحۃ جمیع الاشیاء

فيلزم حينئذٍ ان يكون المحرم ناسخا للمبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن تمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار يدل على ان الانسان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فيقرر الدليل بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرار النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم **وقد قال فخر الاسلام** هذا اي تكرار النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شئ من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرايع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ من الشرايع وظهور الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد

لا محرم ولا مبیح انتہی **قال العلامة** فی شرح التلویح قوله الا (ان)
الاباحة الاصلیة لیست حکما شرعیا فان قیل هی حکم شرعی ثبت
لقوله تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا قلت انما یصح ذلک لو ثبت
تقدم هذه الآیة علی النصین المفروضین اعنی المحرم والمبیح والی هذا
اشار بقوله فانه ای المحرم انما یکون ناسخا للاباحة (ان) قد ورد ای ان کان
قد ورد او علی تقدیر ان قد ورد فی الزمان الماضی ای الزمان المتقدم
علی زمان ورود النص المحرم والمبیح دلیل شرعی دال علی اباحة جمیع
الاشیاء لکن ورود هذا الدلیل متقدما علی ورود النصین المبیح و
المحرم لیس بمسلم علی الاطلاق وفی جمیع الصور (بل) قد وقد وبهذا تبین ان
تقریر الدلیل بوجه لا یرد علیه النظر علی ما ذکره المصنف لیس بتام
لان عدم العقاب علی الانتفاع انما یصیر حکما شرعیا بعد ورود النص
الدال علی اباحة جمیع الاشیاء فتغیره بالنص المحرم لا یکون نسخا بالمعنی المصطلح
الا اذا تاخر المحرم عن دلیل اباحة الاشیاء وهو لیس بلازم وبالجملة المعتبر فی النسخ
کون الحکم شرعیا ولا یثبت ذلک الا اذا تقدم دلیل اباحة الاشیا
علی دلیل تحریم ذلک الشیء المخصوص انتہی وتعقب علیه العلامة الحلبی
فی حاشیته فقال یمکن ان یقال انه کان هذه الآیة متاخرة عن نصوص
التحریم کان ناسخا لها فلا تحریم وان هذا خلاف الاجماع وان کانت
متقدمة فقد ثبت الاباحة الشرعیة فی الکل وتکرار النسخ حقیقة وان کانت

مقارنۃ تخص من عمومہا ما لیس بمباح و یبقی الثانی علی الاباحۃ الشرعیۃ نفی

اقول بحول اللہ تعالی توضیح المقام بحیث لا یشذ عنہ شیٔ من المرام یہہ ہی اگر مانا جاوے کہ بوقت مقارن اِس آیۃ کے نصوص تحریم کے ساتھہ نصوص تحریم اِس آیۃ کی مخصص ہین تو نص مبیح دوسری تین حال سے خالی نہین یا نص تحریم سے مقدم ہی یا موخر یا مقارن بر تقدیر اول نص تحریم ناسخ اسکی ہوگی وہو المطلوب بر تقدیر ثانی تکرار نسخ لازم آئیگا بر تقدیر ثالث ایک وقت مین تکلیف شرعی دو نقیضون کے ساتھہ لازم آئیگی وہو باطل اگر کوئی شبہ کرے کہ مصنف نے فصل عام و خاص مین فرمایا ہے اذا جہلنا التاریخ حملنا علی المقارنۃ یہان بھی ممکن ہے کہ کہا جاوے اذا جہلنا تاریخ ورود النص المبیح والمحرم حملنا علی المقارنۃ اور جب مقارنۃ مانی گئی تو تعارض دونون مین لازم آیا وقد ثبت ان الادلۃ المتساویۃ اذا تعارضت تساقطت تو رجوع اباحۃ شرعیہ کیطرف لازم آیا وہو خلاف ما ادعیتم۔ تو ہم کہتے ہین کہ بر تقدیر جہالت تاریخ اگر خاص و عام مین مقارنۃ فرض کیجاوے تو الغاے خاص و عام لازم نہین آتا بلکہ نہایت وہ جو لازم آتا ہی تخصیص عام کی ہے اور تخصیص کرنا الغاے عام بالکل نہین اور ما نحن فیہ امر ایسا نہین کیونکہ نص محرم و مبیح کا سقوط راسًا لازم آتا ہے اور امر بالدلیلین اہمال و الغاء دلیلین سے بہتر ہے فافہم فانہ دقیق **اتمام التقریب** بحسن الترتیب آیۃ عام ہی اسلئے کہ قرأت سریہ و جہریہ کو متناول ہے اور حکم عام اپنے جمیع افراد مین قطعی ہی اور تخصیص عام قطعی خبر واحد کے ساتھہ جائز نہین لما مر فی المقدمۃ الثانیۃ اور آیۃ مین

تاویل کرنے کہ مراد انصات سے عدم جہر ہے نہ عدم تکلم مطلقا اور قرینہ اسپر وہ
اخبار احاد ہین جو قرات خلف الامام مین مروی ہین مگر الہی ہے کیونکہ صرف
الی المجاز جب جائز ہے کہ علم قطعی قرینہ مانعہ پر ہوئی اور علم باخبار احاد قطعی
نہین لما مر فی المقدمۃ الثانیہ و نیز آیۃ اور دیگر احادیث بمنطوقہا حرمۃ قرءۃ
خلف الامام پر دال ہین اور محرم ناسخ مبیح کی ہوتی ہے لما مر فی المقدمۃ الثالثہ
تو دلایل قرات کے منسوخیت ثابت ہوئی علاوہ انکہ ان دلایل کے ثبوت مین
کلام ہے کما سنلقی علیک قولا ثقیلا اگر کوئی شبہ کرے کہ قولہ تعالی
فاستمعوا لہ قرینہ قویہ قرات جہریہ دون السریۃ کی مراد ہونے کے لئے ہے
کیونکہ استماع قرات جہریہ مین ممکن ہے نہ سریہ مین ورنہ تکلیف مالا یطاق
لازم آئیگی اسلئے کہ استماع قرات سریہ کا طوق بشر سے خارج ہے تو اسکا جواب
بچندین وجوہ ہے وجہ اول سمع و استماع مین فرق ہے کیونکہ سمع کا
معنی شنیدن ہے خاصۃ اور استماع شنیدن اور گوش نہادن پر بالاشتراک
اطلاق کیا جاتا ہے کما فی الصراح تو معنی اول صلوۃ جہریہ کے ساتھ مختص ہے
بخلاف معنی ثانی کہ وہ جہریہ اور سریہ دونون کو شامل ہے کیونکہ التفات
الاذن الی الشئی عام ہے ازانکہ سمع حاصل ہو یا نہو اسلئے کہ التفات مستلزم حصول
ملتفت الیہ کو نہین اگر کوئی کہے کہ اشتراک موجب احتمال ہے اور احتمال مبطل استدلال
ہے تو ہم کہینگے کہ یہان معنی ثانی متعین ہے ورنہ معنی اول جہریہ مین بھی ممکن
نہین جسوقت کہ مقتدی امام سے اسقدر بعید ہو کہ قرات امام نہین سن سکتا ہے
فتعین الثانی وجہ ثانی آیۃ مذکورہ دونون نوع قرات جہریہ و سریہ کے حکم کو شامل ہے

ورنہ مقدم عام تالی خاص کو کسطرح مستلزم ہوگا لبطلان عموم الملزوم خصوص
اللازم فالمعنی اذا قرء القرآن سرا او جہرا فاستمعوا له فی الجہریة وانصتوا فی السریة کما
فی تفسیر المدارک اور یہہ کہنا کہ استماع جہریہ مین مستلزم انصات نہین تو تمہارا
دعوی صحیح نہوا باطل ہے کیونکہ ہرگاہ سریہ مین باوجود عدم مانع کے انصات ثابت
ہی تو جہریہ مین باوجود مانع بطریق اولی ثابت ہی و نیز کوئی قایل نہین کہ جہریہ مین
قرات اور سریہ مین انصات کیا جاوے تو یہہ کہنا خلاف اجماع ہی علاوہ آنکہ
قولہ صلعم اذا قرء القرآن فانصتوا قرات سریہ وجہریہ مین وجوب انصات
پر دلالت کرتا ہے اور قید استماع اسمین زیادہ نہین تاکہ وہم کیا جاتا کہ حکم خاص
قرات جہریہ کے ساتھہ ہی وجہ ثالث فی فتح القدیر والانصات لا یخص
الجہریة لانہ عدم الکلام لکن قیل ان السکوت للاستماع لا مطلقا وحاصل
الاستدلال بالایة ان المطلوب امران الاستماع والسکوت فیعمل بکل
منہما والاول یخص الجہریة والثانی لا فیجری علی اطلاقہ فیجب السکوت عند
القرءة مطلقا وہذا بناء علی ان ورود الایة فی القرءة فی الصلوة واخرج
البیہقی عن الامام احمد قال اجمع الناس علی ان ہذہ الایة فی الصلوة انتہی
اقول ابی ابن کعب سے کہ فقہاء صحابہ سے ہے نیز مروی ہے لما نزلت ہذہ
الایة ترکوا القراءة خلف الامام وہ جو کہتے ہین کہ آیہ خطبہ مین نازل ہوئی ہی
تو حکم مختص خطبہ ہوا بچند وجوہ باطل ہی اولا آیت بالاتفاق مکی ہے اور جمعہ
مدینہ مین واجب ہوا کذا فی معالم التنزیل وثانیا مراد قرآن سے اذا قرء القرآن مین
خطبہ مجازا ہے یا وہ آیات ہین جو خطبہ کے ضمن مین پڑہی جاتی ہین بنا بر اول

کلمہ قرآن مطلق ذکر اللہ یا خاص ذکر اللہ کے لئے مستعار ہوگا تاکہ خطبہ پر اطلاق

صحیح ہووے اور یہہ ارتکاب مجاز بعید اور استعارہ علم و اسم میں بغیر قرینہ داعیہ

کے ہی بنا بر ثانی تکلم خطبہ مین آیات قرآنی کے قرات کے وقت ممنوع ہوگا

اور باقی خطبہ مین تکلم جایز ہو و بطلانہ مما لا یخفی علاوہ اسکے متضمن ہونا خطبہ کا آیات

قرآنی پر واجب نہین مسنون ہے فھذا الاحتمال مما یاباہ صریح نظم القرآن

و بطلانہ اجلی من البیان ثالثا الحکم لا یختص بمورده بل العبرة لعموم الالفاظ

واطلاقہا کما ثبت فی اصول الفقہ منھا قال اللہ تعالی فاقرؤا

ما تیسر من القرآن و یویدہ ما رواہ البخاری و غیرہ فی قصة تعلیم النبی صلعم

احکام الصلوٰة للاعرابی ثم اقرء ما تیسر معک من القرآن و روی ابو داؤد

عن ابی ھریرة امرنی النبی صلعم ان انادی انہ لا صلوٰة الا بقرأة ولو

بفاتحة الکتاب تو آیہ مذکورہ ان احادیث سے ملکر اسپر دال ہین کہ مطلق قرات

نماز مین فرض ہے بغیر خصوصیہ فاتحہ کے و لھذا قال فی الحسامی و غیرہ

من کتب الاصول و لھذا لم یجعل علماءنا قرأة الفاتحة رکنا فی الصلوٰة

لانہ زیادة علی النص انتہی وہ جو کہتے ہین کہ آیت حدیث لا صلوٰة الا بفاتحة

الکتاب کے ساتھہ مخصوص ہے باطل ہے لما مر و لما یجیٔ فی بیان الاجوبة عن

ادلة الخصم و نعم ما قال العلامة العینی و لا یجوز ان یکون قولہ لا صلوٰة الا

بفاتحة الکتاب مخصصا لانہ ینافی معنی التیسیر فینقلب الی تعسیر و ھذا

باطل و لا یجوز ان یکون مفسرا لانہ لیس فیہ ابھام او اجمال فان قول النووی ان الفاتحة

میسرة فنقول ان سورة الاخلاص اکثر تیسیرا من الفاتحة فما معنی تعیین الفاتحة

قولہ قال اللہ تعالیٰ الخ یعنی دلیل قرات خلف الامام وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ پڑھو جو آسان ہو قرآن سے اور اسکی تائید کرتی ہے وہ جو بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے بیچ قصہ تعلیم حضرت کے اعرابی کو احکام الصلوٰۃ کی تعلیم کی بیچ اس طرح کہ پڑھ تو وہ جو آسان ہے تیرے ساتھ قرآن سے اور روایت کیا ابو داؤد نے ابی ہریرہ سے کہ حضرت رسول اللہ صلعم نے مجھکو حکم فرمایا کہ منادی کردوں کہ نماز بغیر قرات نہیں اگرچہ سورۃ فاتحۃ الکتاب ہی ہو ۱۲ منہ

حسامی وغیرہ میں کہا ہے اسی بنا پر ہمارے علماء نے فاتحۃ الکتاب کو رکن نماز میں نہیں ٹھہرایا کیونکہ یہ زیادہ نص پر ہے ۱۲

فی التیسیر وہذا تحکم بلا دلیل انتہی زبدۃ ما فی العینی وایضاً قال ہو رحمہ اللہ
ومن قال انہ مجمل کالکرمانی وغیرہ وحدیث عبادۃ مفسر والمفسر قاض
علی المجمل فقد ابعد جداً لانہ لا یصدق علیہ حد الاجمال کما ذکرنا عن قریب واشار
الی ما قال فلیت شعری من قال ان حد الاجمال یصدق علی ہذا والمجمل ہو ما
خفی المراد منہ لنفس اللفظ خفاء لا یدرک الا ببیان من المجمل سواء کان ذلک
لتزاحم المعانی المتساویۃ الاقدام کالمشترک او لغرابۃ اللفظ کالہلوع
او لانتقالہ من معناہ الظاہر الی ما ہو غیر معلوم کالصلوۃ والزکوۃ والربا
فانظر ایہا المنصف النازع عن طریق الاعتساف ہل یصدق ما قالہ من دعوی
الاجمال وہل ینطبق ما ذکر الاصولیون فی حد المجمل علی ما ذکرہ فنسأل اللہ
العصمۃ من دعوی الاباطیل والوقوع فی مہمۃ التضالیل انتہی اگر کوئی شبہ
کرے کہ قولہ صلعم قرءۃ الامام لہ قرءۃ قولہ تعالی فاقرءوا ما تیسر من
القرآن کو معارض ہے کیونکہ خطابات شرع عام ہین تو آیۃ اسلئے کہ عام ہے
مقتدی وغیرہ کو شامل ہے تو مطلق قرأت مقتدی وغیرہ پر فرض ہوئے حالانکہ
حنفیہ کے نزدیک مقتدی سے قرءۃ ساقط ہے تو دو شناعتین لازم آئین
ایک زیادۃ بخبر واحد نص پر دوسری تخصیص عموم قطعی باخبار احاد تو جواب
یہہ ہے کہ مقتدی بھی قاری ہے حکماً کیونکہ امام کی قرءۃ اسکی قرأت ہے تو ترک قرأت
لازم نہ آئی یا اسلئے کہ بآیت اذا قرء القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا مقتدی آیۃ مذکورہ
سے خاص کیا گیا ہے اور ممکن ہے کہ اس طرح کہین کہ جس مقتدی نے
امام کو رکوع مین پایا اسپر قرءۃ بالاجماع واجب نہین تو وہ اس آیۃ کے حکم سے

نکالا گیا ہے پس بعد تخصیص کے زیادہ کتاب پر خبر واحد کے ساتھہ جایز
ہے فلا یلزم شئی من الشناعۃ اگر کوئی کہے کہ ہرگاہ فاقرءوا ما تیسر من القرآن
کے عموم کی تخصیص ہوگئی جیسا تم کہتے ہو تو خبر فاتحہ کے ساتھہ تخصیص کیون
جایز نہیں ورنہ کیا فرق ہے کہ ایک خبر سے تخصیص ہوتی ہے اور دوسرے سے
نہین ہوتی علاوہ آنکہ اصول حنفیہ مین ثابت ہے ان العام القطعی اذا
خصص بالقطعی یجوز تخصیصہ بخبر الواحد تو ہم کہتے ہین کہ آیہ فاقرءوا ما تیسر من
القرآن میں دو عموم ہیں اول عموم قاری کہ عموم خطاب فاقرءوا سے مستفاد
ہے کیونکہ خطابات شرع عام ہیں دوم عموم مقروکہ وہ کلمہ ما سے جو ما تیسر من القرآن
میں واقع ہے مستفاد ہے عموم اول قطعی کے ساتھہ خاص ہوگیا تو خبر واحد کے
ساتھہ تخصیص اسکی جایز ہے اور عموم ثانی کے لئے کوئی مخصص قطعی موجود نہین
تو تخصیص اسکی ظنی کے ساتھہ جایز نہین لما مر علاوہ آنکہ وہ جو ابو ہریرہ سے
ابو داؤد نے روایت کی ہے امرنی النبی صلعم ان انادی انہ لا صلوۃ الا
بقرءۃ ولو بفاتحۃ الکتاب تمہارے زعم کے معارض ہے کیونکہ حدیث
کا مدلول فرضیۃ قرءۃ مطلقہ نماز مین ہے اگرچہ تحقق اسکا ضمن فاتحہ مین بغیر انضمام
سورہ کے ہو اور فرضیۃ قرءت مطلقہ من حیث الاطلاق فرضیۃ خاص من حیث
الخصوص کو منافی ہے **منہا** قال محمد فی الآثار اخبرنا ابو حنیفہ حدثنا
ابو الحسن موسی ابن ابی عایشۃ عن عبد اللہ شداد ابن الہاد عن جابر بن
عبد اللہ الانصاری قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجل خلفہ
یقرء فجعل رجل من اصحاب النبی صلعم ینہاہ عن القرءۃ فی الصلوۃ فقال

قال محمد نے کتاب الآثار میں ابو حنیفہ اور ... امام محمد نے ... عبد اللہ انصاری ... جابر بن عبد اللہ ... نے

... روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے نماز پڑھی اور ایک آدمی حضرت کے پیچھے پڑھتا تھا ایک شخص نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکو قرات نماز میں سے منع کیا اس شخص نے جواب میں کہا

انتهافي عن القرءة خلف نبي الله صلعم فتنازعا حتى ذكر للنبي
فقال النبي صلعم من صلى خلف الامام فان قرءة الامام له قرءة
قال محمد وبه نأخذ وهو قول ابي حنيفة رح انتهى اس حديث كے رجال
سب ثقة غير مجروح هين كان موسى ابن ابي عائشة الهمداني بسكون الميم
مولاهم ابو الحسن الكوفي ثقة عابد من الخامسة وعبد الله ابن شداد
ابن الهاد الليثي ابو الوليد المدني ولد على عهد النبي صلعم و ذكره العجلي
من كبار التابعين الثقات وكان معدودا في الفقهاء مات بالكوفة
مقتولا سنة احدى وثمانين وقيل بعدها وجابر بن عبد الله بن عمرو
ابن حرام بمهملة وراء الانصاري ثم السلمي بفتحتين صحابي ابن صحابي غزا
تسعة عشر غزوة ومات بالمدينة بعد السبعين وهو ابن اربع وتسعين
هكذا في التقريب اخرج محمد في الموطا قال حدثنا الشيخ ابو علي قال ثنا
محمود بن محمد المروزي قال حدثني سهل بن عباس الترمذي اخبرنا
اسمعيل ابن علية عن ايوب عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول
الله صلعم من صلى خلف الامام فان قرءة الامام له قرءة قال علي القاري
شارح الموطا والحديث رواه احمد وابن ماجه عن جابر ولفظه من كان له
امام فقرءة الامام له قرءة وايضا اخرج هذا الحديث برواية ابي حنيفة
في المسند مرفوعا وقال شارحه ابو الفيض محمد مرتضى الحسيني هكذا رواه
محمد في الآثار والمازني وابو المظفر وابن خسرو وابو بكر بن عبد الباقي
وغيرهم طرقهم انتهى رواه محمد في الموطا بهذا الاسناد الصحيح مختصرا بتغير القصة

وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا مالك ابن اسمعيل عن حسن ابن
صالح عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلعم قال كل من كان له امام فقرءة الامام
له قرءة انتهى پس ان لوگون سے عجب ہے کہ کہتے ہین کہ یہہ حدیث مرفوع بسند صحیح ثابت
نہین حالانکہ اسکے لیے اور بھی طرق صحیحہ ہین لہذا ابن ہمام نے شرح ہدایہ مین
اس قول کو رد کیا حیث قال وقول بعضہم ان الحفاظ الذین عدوہ لم یرفعوہ غیر
صحيح قال احمد ابن منيع في مسنده اخبرنا اسحق الازرق حدثنا سفيان وشريك
عن موسى بن ابي عايشة عن عبد الله بن شداد عن جابر قال قال رسول الله
من كان له امام فقرءة الامام له قرءة وحدثنا جرير عن موسى بن ابي عايشة
عن عبد الله ابن شداد عن النبي صلعم فذكره ولم يذكر عن جابر ورواه عبد بن
حميد حدثنا ابو نعيم ثنا الحسن بن صالح عن ابي الزبير عن جابر عن
النبي صلعم فذكره واسناد حديث جابر الاول صحيح على شرط الشيخين والثاني
على شرط مسلم فهؤلاء سفيان وشريك وجرير وابو الزبير رفعوه بالطرق
الصحيحة فبطل عدهم فيمن لم يرفعه ولو تفرد الثقة وجب قبوله لان الرفع
زيادة وزيادة الثقة مقبولة فكيف ولم ينفرد والثقة قد يسند الحديث تارة
ويرسل اخرى واخرجه ابن عدي في ترجمته وذكر فيها قصة وبها اخرجه ابو عبد الله
الحاكم قال حدثنا ابو محمد ابن بكر الصيرفي ثنا عبد الصمد ابن الفضل البلخي ثنا
مكي ابن ابراهيم عن ابي حنيفة عن موسى ابن ابي عايشة عن عبد الله بن شداد
ابن الهاد عن جابر بن عبد الله ان النبي صلعم ورجل خلفه يقرء فجعل رجل
من اصحاب النبي صلعم ينهاه عن القرءة في الصلوة فلما انصرف اقبل عليه الرجل

فقال انتها فى عن القرءة خلف رسول الله صلعم فتنازعا حتى ذكر ذلك
للنبى صلعم فقال النبى صلعم من صلى خلف الامام فان قرءة الامام له قرءة
وفى رواية لابى حنيفة ان ذلك كان فى الظهر وهكذا ان رجلا قرء خلف
رسول الله صلعم فى الظهر او العصر فاومأ اليه رجل فنهاه فلما انصرف
قال انتها فى الحديث وهذا يفيد ان اصل الحديث هذا غير ان جابر روى
عند محل الحكم فقط تارة والمجموع تارة ويتضمن رد القرءة خلف الامام
لانه خرج تائيدا لنهى ذلك الصحابى عنها فى السرية والجهرية فيعارض ما روى
فى بعض الروايات حديث مالى انازع انه قال ان كان لابد فالفاتحة كما رواه
ابو داؤد والترمذى عن عبادة ابن الصامت قال كنا خلف رسول الله
صلى الله عليه وسلم الحديث ويقدم لتقدم المنع على الاطلاق عند التعارض
ولقوة السند فان حديث المنع من كان له امام اصح ثم اعتضد بطرق
كثيرة عن جابر غير هذه الطرق المذكورة وان ضعفت وبهذا ذهب الصحابة
حتى قال صاحب الهداية عليه اجماع الصحابة انتهى ملخص كلام ابن الهمام
قال على القارى فى شرح موطاء محمد وفى شرح النقاية للشمنى روى سفيان
الثورى وشعبة واسرائيل ابن يونس وشريك وابو الاحوص وسفيان بن
عيينه وجرير ابن عبد الحميد عن موسى ابن ابى عائشة عن عبد الله بن
شداد عن النبى صلعم مرسلا من كان له امام فقرءة الامام له قرءة
وروى احمد فى مسنده عن ابى الزبير عن جابر مرفوعا انتهى قال العينى
فى شرحه البخارى فى بيان هذا الحديث ان هذا الحديث رواه جماعة من الصحابة

وهم جابر بن عبد الله وابن عمر وابو سعيد الخدری وابو هریرہ وابن عباس
وانس بن مالک رضی الله عنهم ومع هذا روی منع القرءة خلف الامام
عن ثمانین نفرا من الصحابة الکبار منهم المرتضی والعبادلة الثلثة فکان
اتفاقهم بمنزلة الاجماع فمن هذا قال صاحب الهدایة وعلی
ترک القرءة خلف الامام اجماع الصحابة فسماه اجماعا باعتبار اتفاق الاکثر
انتهی اقول ویؤیده ما روی عن ابی هریرة ان رسول الله انصرف من صلوة
جهر فیها بالقرءة فقال هل قرء معی احد منکم آنفا فقال رجل نعم یا رسول الله
قال انی اقول مالی انازع القرآن قال فانتهی الناس عن القرءة مع رسول الله صلعم
فیما جهر فیه بالقرءة من الصلوات حین سمعوا ذلک من رسول الله صلعم
رواه مالک واحمد وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجه نحوه
پس لام قوله عن القرءت میں جنس کے لئے ہی یا استغراق کے لئے اسواسطے
کہ عہد کے لئے کوئی قرینہ نہیں تو منع ہر فرد قرءت یا جنس قرءت سے ثابت
ہوا اور منع عن الجنس مستلزم منع عن کل فرد ہے ورنہ تحقق افراد بدون جنس
لازم آئے گا وہو باطل کما ثبت فی موضعه وما قال النووی ان قوله فانتهی
الناس من کلام الزهری وکونه من کلام الزهری متفق علیه عند الحفاظ منهم
البخاری والاوزاعی والذهبی انتهی فالجواب عنه بوجوه وجه اول کلام
زہری سے ہونا منافی ابو ہریرہ کی کلام ہوسکا نہیں کیونکہ زہری نے کبھی
اسکو مرسل روایت کیا ہے کما روی الاوزاعی عن الزهری فاتعظ المسلمون
بذلک فلم یکونوا یقرءون فیما جهر فیه رسول الله صلی الله علیه وسلم

كما نقله الشيخ سلام الله في المحلى اور کبھی مرفوعا روایت کیا ہے کما روی
غیرہ من ایمۃ الحدیث اور ثقہ کبھی حدیث کو مسندًا روایت کرتا ہی اور کبھی مرسلًا تو
انہوں نے گمان کیا ارسال سے کہ یہہ کلام زہری سے ہے فقط مع ان ہذا
الظن خلاف قواعد اصول الفقہ پس بخاری و ذہبی وغیرہ ہمانے بلا واسطہ
زہری سے روایت نہین کی تا کہ انکا قول ان ہذا من کلام الزہری بیان
اور نقل بسند متصل ہو اور اوزاعی کا زہری سے مرسلا روایت کرنا دلیل اس بات
نہین کہ یہہ کلام زہری کی ہی فقط لما قلنا اور نیز اوزاعی نے زہری سے اس
طرح روایت نہین کیا کہ یہہ قطعہ حدیث کا میری کلام ہی اور ابو ہریرہ کی
کلام نہین بل لاتصال نظم الکلام کما وقع فی مرویات آیمۃ الحدیث عن
ابی ہریرۃ ینادی علی انہ من کلام ابی ہریرۃ لا من کلام الزہری وجہ دوم
اگر ہم تسلیم کرین کہ یہہ کلام زہری سے ہے تو بھی ہمکو مضر نہین کیونکہ زہری
تابعی جلیل القدر امام ایمہ حدیث سے ہے اور مرسل تابعی ہمارے نزدیک حجۃ ہی
وکیف اذا اعتضد بما ذکرنا وجہ سیوم زہری کا قول روایۃ الحدیث کے قبیلے سے
نہین تا کہ صحت و رفع کی شرطین اوسمین اعتبار کیجاوین بلکہ اخبار و حکایت
اجماع کے باب سے ہے اور تابعی ثقہ جو امام ہی آیمہ حدیث سے اجماع صحابہ کو بغیر
نقل طرق صحیحہ کسطرح کرتا اقول وقد اعتضد ایضا بما روی ابی بن کعب
وهو من فقهاء الصحابة لما نزلت اية اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
ترکوا القرءۃ خلف الامام اور بھی معتضدات و توابع و شواہد بعد ازین آئنگی
فانتظر و للہ در ما قال الامام ابن الہمام فی بیان تقریب الاستدلال بقولہ

علیه السلام من كان له امام فقرءة الامام له قرءة فلو قرء فكان له قرءتان
فی صلوة واحدة وهو غير مشروع انتهى اذا فرغنا عن بيان الادلة القوية
نذكر ما وجدنا من التوابع والشواهد فی موطا لمالك عن نافع عن ابن
عمر انه كان لا يقرء خلف الامام ورواه ابن عدی عن ابی سعيد الخدری
وروی الطبرانی فی الاوسط من حديث ابن عباس يرفعه وروی الطحاوی
فی شرح الآثار انه سئل عن عبد الله ابن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله
قالوا لا يقرء خلف الامام فی شیء من الصلوات وروی النسائی فی باب
سجود القران اخبرنا علی بن حجر اخبرنا اسمعيل عن يزيد بن خصيفة
عن يزيد بن عبد الله ابن قسيط عن عطاء بن يسار انه اخبره انه سئل زيد بن
ثابت عن القرءة مع الامام فقال لا قرءة مع الامام فی شیء وايضا
رواه مسلم بهذا اللفظ وكلمة شیء نكرة دخلت تحت النفی تفيد العموم
والاستغراق وروی مالك فی الموطا حدثنا وهب بن كيسان انه سمع جابر بن
عبد الله يقول من صلی ركعة لم يقرء فيها بام القران فلم يصل الا وراء الامام
وروی الترمذی فی جامعه حدثنا اسحق بن موسی الانصاری قال انا معن
قال ثنا مالك عن ابی نعيم وهب بن كيسان انه سمع جابر بن عبد الله يقول من صلی
ركعة لم يقرء فيها بام القران فلم يصل الا ان يكون وراء الامام وقال هذا حديث
حسن صحيح اقول رجاله علی شرط مسلم وروی ابن ابی شيبة فی مصنفه
حدثنا ابن ابی عيينة عن وهب بن كيسان قال قال جابر بن عبد الله من
لم يقرء فی كل ركعة بام القران فلم يصل الا وراء الامام وروی الطحاوی

في معاني الآثار حدثنا محمد بن علي ابن داود البغدادي وفهد ابن سليمن
حدثنا اسمعيل بن موسى حدثنا مالك فذكر هذا الحديث باسناده
ومثل هذا الحديث وان كان موقوفا لكنه مرفوع حكما على ان الطحاوي
قد روى في معاني الآثار باسناد متصل مرفوع حدثنا بحر ابن نصر
ثنا يحيى بن سلام اخبرنا مالك عن وهب ابن كيسان عن جابر بن عبد الله
عن رسول الله صلعم انه قال من صلى ركعة فلم يقرء فيها بام القرآن
فلم يصل الا وراء الامام فزال ظن الوقف وصار الحديث مرفوعا حقيقة وقد
روى النسائي حدثنا هارون ابن عبد الله ثنا زيد بن حباب ثنا معاوية
بن صالح ثنا ابو الزاهرية حدثني كثير ابن مرة الحضرمي عن ابي الدردا
سمعته يقول سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم افي كل صلوة قرءة قال
نعم قال رجل من الانصار وجبت هذه فالتفت الي وكنت اقرب
القوم منه فقال ما ارى ان ام القوم الا وقد كفاهم وفي موطا محمد
اخبرنا عبيد الله بن عمر ابن حفص ابن عاصم عن نافع عن ابن عمر قال
من صلى خلف الامام كفته قرءته وفيه ايضا اخبرنا عبد الرحمن
ابن عبد الله المسعودي اخبرني انس بن سيرين عن ابن عمر انه سئل
عن القرءة خلف الامام قال يكفيك قرءة الامام وفيه ايضا اخبرنا
سفيان ابن عيينة عن منصور بن المعتمر عن ابي وائل قال سئل عبد الله
بن مسعود عن القرءة خلف الامام قال انصت فان في الصلوة شغلا
سيكفيك ذلك الامام وفيه ايضا اخبرنا اسرائيل ابن يونس ثنا منصور

عن ابراهيم قال ان اول من قرء خلف الامام رجل اتهم قال شارحه
علی القاری ای انتسب الی بدعة او سمعة انتهی ويؤيده ما روى ابن ابي
شيبة في مصنفه حدثنا الثقفي عن ايوب عن محمد قال لا اعلم القرءة خلف
الامام من السنة وفي موطاء محمد اخبرنا داود بن قيس الفراء اخبرنا
عمر ابن محمد بن زيد عن موسى بن سعد بن زيد يحدثه عن جده اعنى
زيد بن ثابت الانصاري انه قال من قرء خلف الامام فلا صلوة له وفيه
ايضا اخبرنا داود بن قيس الفراء اخبرني بعض ولد سعد ابن ابي وقاص
انه ذكر له ان سعدا قال وددت ان الذي يقرء خلف الامام في فيه جمرة
وفيه ايضا اخبرنا بكر بن عامر حدثنا ابراهيم النخعي عن علقمة ابن قيس قال
لئن اعض على جمرة احب الي من ان اقرء خلف الامام واخرج الطحاوي
في معاني الاثار عن حماد بن سلمة عن ابي جمرة قال قلت لابن عباس
اقرء والامام بين يدي قال لا قال العلامة العيني وذكر الشيخ الامام
عبد الله بن يعقوب السندموني في كتاب كشف الاسرار عن عبد الله بن
زيد بن اسلم عن ابيه قال كان عشرة من اصحاب النبي صلعم ينهون عن القرءة
خلف الامام اشد النهي ابو بكر الصديق وعمر الفاروق وعثمان بن عفان
وعلي بن ابيطالب وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابي وقاص وعبد الله
بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعبد الله ابن عباس رضي الله عنهم
وايضا اورد هذه الرواية الشيخ العابد السندهي مولدا والمدني مهاجرا
في شرح المسند المنسوب الى ابيحنيفه برواية الحصكفي وقال بعد هذه الرواية

فنقول لما ثبت نهى العشرة المذكورة ولم يثبت رد احدهم عليهم عند
توافر الصحابة كان اجماعا سكوتيا انتهى وروى عبد الرزاق فى مصنفه
اخبرنى موسى ابن عقبة ان رسول الله صلعم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا
ينهون عن القرأة خلف الامام واخرج عن داؤد بن قيس عن محمد بن بجاد عن
موسى بن سعد بن ابى وقاص قال ذكر ان سعد بن ابى وقاص قال وددت
ان الذى يقرء خلف الامام فى فيه جمر وفى الكفاية قال من قرء خلف
الامام ملأ فى فيه جمرة وقال على رضى الله من قرء خلف الامام فقد
اخطأ الفطرة انتهى وفى العينى قال ابن مسعود ملئى فوه ترابا رواه
ابن ابى شيبة فى مصنفه وقال عمر ابن الخطاب وددت ان الذى
يقرء خلف الامام فى فيه حجر انتهى واخرج الطحاوى باسناده عن على رض
انه قال من قرء خلف الامام فليس على الفطرة اراد ليس على شرايط الاسلام
وقيل ليس على السنة واخرجه ابن ابى شيبة فى مصنفه عن ابن ابى ليلى
عن على من قرء خلف الامام فقد اخطأ الفطرة واخرجه الدارقطنى من طرق
واخرج عبد الرزاق فى مصنفه عن داؤد ابن قيس عن محمد بن عجلان قال قال
على من قرء مع الامام فليس على الفطرة وروى ابن ابى شيبة فى مصنفه
حدثنا وكيع عن حسين ابن صالح عن عبد الملك ابن ابى سليمان عن ابراهيم
قال الذى يقرء خلف الامام فاسق ورواه ايضا عن جابر قال لا
نقرء خلف الامام ان جهر ولا ان خافت وفى الكفاية وعن سعد
ابن ابى وقاص وزيد بن ثابت من قرء خلف الامام فلا صلوة له

وقال شمس الائمة السرخسي تفسد صلوته في قول عدة من الصحابة انتهى وكذا
ذكره على القاري ايضاً اور وه جو بعض مشايخ سے منقول ہے ان القرءة خلف الامام
فيما لا يجهر بها يكره للاحتياط انكار و ابن ہمام نے کیا حیث قال ثم لا يخفى
ان الاحتياط ليس في قرءة خلف الامام بل في عدمه لان الاحتياط هو العمل
باقوى الدليلين وليس مقتضى اقواهما القرءة كيف وقد روى من عدة
من الصحابة فساد الصلوة بالقرءة خلفه فاقواهما المنع انتهى ملخصاً وفي النهاية
منع المقتدى من القرءة مروى من ثمانين نفراً من اكابر الصحابة قال
صاحب الكافي منهم المرتضى والعبادلة وفي الكرماني عن الشعبي ادركت سبعين
بدريا كلهم على انه لا يقرء خلف الامام كذا ذكره على القاري وغيره قال
الطحاوي في معاني الآثار حدثنا يونس ابن عبد الاعلى ثنا عبد الله بن وهب
اخبرني حيوة ابن شريح عن بكر بن عمرو عن عبيد الله بن مقسم انه سئل عبد الله
بن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله فقالوا لا تقرء خلف الامام في شيء من
الصلوة حدثنا يونس ثنا ابن وهب اخبرني مخرمة بن بكير ابن عبد الله بن الاشج
عن ابيه عن عبيد الله بن مقسم قال سمعت جابر بن عبد الله فذكر مثله حدثنا
يونس ثنا ابن وهب اخبرني مخرمة عن ابيه عن عطاء بن يسار عن زيد بن
ثابت سمعه يقول لا يقرء المؤتم خلف الامام في شيء من الصلوة حدثنا فهد بن سليمن
ثنا علي ابن معبد ثنا اسمعيل ابن ابي كثير عن يزيد بن قسيط عن عطاء بن يسار
فذكر مثله قال الطحاوي فهؤلاء جماعة من اصحاب النبي صلعم قد اجتمعوا على
ترك القرءة خلف الامام وقد وافقهم على ذلك ما قد روى عن النبي صلعم

بما قد منا ذكره انتهى وفى مصنف ابن ابى شيبة حدثنا معتمر عن ابى بشر
عن سعيد بن جبير قال سئلته عن القرءة خلف الامام قال ليس وراء الامام
قرءة انتهى وقد روى محمد فى كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة قال حدثنا حماد
عن ابراهيم قال ما قرء علقمة بن قيس قط فيما يجهر به ولا فيما لا يجهر فيه ولا فى الركعتين
الاخيرين ام القرآن ولا غيرها خلف الامام انتهى قال العينى وفى التمهيد
ثبت عن علي و سعد و زيد بن ثابت انه لا قرءة مع الامام لا فيما اسر ولا
فيما جهر انتهى حدثنا وكيع عن الضحاك ابن عثمان عن عبد الله بن يزيد
عن ابن ثوبان عن زيد بن ثابت قال لا نقرء خلف الامام لا ان جهر ولا
ان خافت حدثنا الفضل عن الزبير عن الوليد بن قيس قال سألت سويد
بن غفلة اقرء خلف الامام فى الظهر والعصر قال لا رواهما ابن ابى شيبة
فهذه الاخبار المرضية والآثار البهية دالة على انه لا يجوز القرءة خلف الامام
فى شئ من الصلوات وكما لا يجوز فى الجهرية لا يجوز فى السرية ايضا ويؤيده
ما روى محمد فى موطاه اخبرنا اسرائيل عن موسى بن ابى عائشة عن عبد الله
بن شداد بن الهاد قال ام رسول الله صلعم الناس فى العصر قال فقرء رجل
خلفه فغمزه الذى يليه فلما ان صلى قال لم غمزتنى قال كان رسول الله صلعم
قدامك فكرهت ان تقرء خلفه فسمعه النبى صلعم فقال من كان له امام
فان قرءته له قرءة انتهى وروى الليث ابن سعد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة
عن موسى ابن ابى عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله ان رجلا
قرء خلف النبى صلعم فى الظهر والعصر فاومى اليه رجل فنهاه فلما انصرف قال

انتهانی ان اقرء خلف النبی صلعم فتذاکر ذلك حتی سمع النبی صلعم
فقال رسول الله صلعم من صلی خلف الامام فان قرءة الامام له قرءة ذکره
المرتضی الحسینی فی شرح المسند وسنده صحیح ایضاً اشار الی هذا الحدیث
ابن الهمام فی فتح القدیر حیث قال وفی روایة لابیحنیفه ان ذلك کان فی
الظهر او العصر هکذا ان رجلا قرء خلف رسول الله صلعم فی الظهر او العصر
فاومی الیه رجل فنهاه فلما انصرف قال انتهانی الحدیث قال العینی
فی شرح البخاری واخرج الدارقطنی عن ابن عباس عن النبی صلعم قال یکفیك
قرءة الامام خافت او جهر انتهی اگر کوئی شبہ کرے کہ امام مالک نے موطا میں
روایت کی ہے مالك عن هشام ابن عروة عن ابیه کان یقرء خلف الامام
بالقرءة قال مالك عن یحیی بن سعید وعن ربیعة ابن ابی ربیعة ابن
ابی عبد الرحمن ان القاسم بن محمد کان یقرء خلف الامام فیما لا یجهر فیه
الامام بالقرءة مالك عن یزید بن رومان عن نافع ابن جبیر بن مطعم
کان یقرء خلف الامام فیما لا یجهر فیه الامام بالقرءة تو ان آثار سے صلوة
سریہ میں قرءة خلف امام ثابت ہے تو جواب اسکا بچندین وجوہ ہے اولاً یہی ان
آثار مرویہ عن التابعین کا اسپر ہے کہ نص اذا قرئ القران فاستمعوا وانصتوا
کا حکم صلوة جہریہ سے مخصوص ہے وقد مر بطلانه مبسوطا ومفصلا بالوجوه
العدیدہ والتحقیقات السدیدہ علاوہ اسکے فہم تابعی حجۃ نہیں چہ جائیکہ نصوص
قطعیہ واخبار صحیحہ کے ساتھہ معارض ہوئی ثانیاً مالک نے قاسم بن محمد کا
فعل جو روایت کیا ہے معارض ہے ساتھہ اس کے جو محمد نے موطا میں روایت

کیا ہے حدثنا اسامۃ ابن زید المدنی حدثنا سالم ابن عبد اللہ ابن عمر
قال کان ابن عمر لا یقرء خلف الامام قال ای اسامۃ فسألت القاسم
بن محمد عن ذلک فقال ان ترکت فقد ترکہ ناس ممن یقتدی ای من الصحابہ
والتابعین وان قرءت فقد قرء ناس یقتدی بھم وکان القاسم ممن لا یقرء
اور قاسم جو فقہاے سبعہ مدینہ سے ہے اسکو قول کا مرجع جواز دونوں امروں
کی طرف نہیں بلکہ یہہ ہے کہ مابین علما مسئلہ مختلف فیہا ہے اور مختلف ہونا ہمکو مضر
نہیں اور جبکہ قاسم کا ترک قرءۃ کرنا دلیل قوی ہے ترجیح منع قرءت ثبوت قرءۃ
پر تو اسوقت کس طرح مضر ہو ثالثاً محرم ناسخ مبیح ہے کما مر علاوہ یہہ کہ تاخیر
منع ثبوت سے روایۃ ابی بن کعب کی کان الاٰیۃ لما نزلت ترکوا القرءۃ خلف
الامام اور روایت زہری کے عن ابی ہریرۃ کہ فانتہی الناس عن القرءۃ کے
ساتھ ثابت ہے اگر کوئی معارضہ کرے کما اخرج البیہقی من حدیث الجریری
عن ابی الازہری سئل ابن عمر عن القرءۃ خلف الامام فقال انی استحیی
من رب ھذہ البنیۃ ان اصلی صلوٰۃ لا اقرء فیھا بام القرآن میں
کہتا ہوں کہ یہہ معارضہ باطل ہے کیونکہ اسناد اسکی منقطع ہے اور ابن عمر سے
صحیح عدم وجوب قرءۃ خلف الامام ہے کما روی مالک فی موطاہ باعلی طرق
الاسناد عن نافع عن ابن عمر قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبہ قرءۃ
الامام واذا صلی وحدہ فلیقرء قال وکان ابن عمر لا یقرء خلف الامام
وقد روی الدارقطنی ھذا الحدیث عن ابن عمر مرفوعاً اگر کہیں کہ
اسکا رفع وہم ہے تو ہم دو وجہوں سے جواب دیتے ہیں اول رفع زیادہ ہے

اور زیادہ ثقہ مقبول ہے اور ثقہ کبھی حدیث کو مرفوعًا اور کبھی موقوفًا اور
مرسلًا روایت کرتا ہے اور باعث اسکا اختلاف قراین و مجالس و تبدل اغراض
ہوتی ہین وجہ دوم شیخ عابد مدنی نے کہا ہے ولو سلمنا وقفه علی ابن عمر
لا یضرنا لان الظاهر ان ابن عمر سمع ذلك من النبی صلعم كما قرران
الصحابی اذا اخبر بامر لا مساغ للاجتهاد فیه فله حكم الرفع وههنا كذلك
فكانت مرفوعًا حكمًا مع تغیر یسیر وروی عبد الرزاق فی مصنفه عن الثوری
عن ابن ذكوان عن زید بن ثابت وابن عمر كانا لا یقرأن خلف الامام
وروی ایضًا عن هشام بن حسان عن انس بن سیرین قال سئلت ابن
عمر اقرء مع الامام قال انك لضخم البطن یكفیك قرءة الامام ذكره ابو الفیض
فی شرح المسند - بیان الاجوبة اللطیفة عن الادلة السخیفة معظم ما
تفاخر به الخصوم فی ایجاب الفاتحة ما روی عن عبادة بن الصامت قال
قال رسول الله صلعم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ورواه ایضًا قال قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم لا صلوة لمن لم یقرء بام القرآن وفی روایة المسلم لا صلوة
لمن لم یقرء بام القرآن فصاعدا وعن عبادة ابن صامت قال كنا خلف رسول الله
فی صلوة الفجر فقرء رسول الله صلعم فثقلت علیه القرءة فلما فرغ قال لعلكم
تقرؤن خلف امامكم قلنا نعم قال لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب فانه لا
صلوة لمن لم یقرء بها رواه ابو داؤد والترمذی وللنسائی معناه وفی
روایة لابی داؤد وانی اقول مالی ینازعنی القرآن فلا تقرؤا بشیء من القرآن
اذا جهرت الا بام القرآن وقد تذكر الخصوم الملوم بهذه الروایات

تذاكرا شديدا وتفاخروا بها تفاخرا بعيدا حتى لم يسعوا من غاية الفرحة
في لباسهم وظنوا انهم قد فرغوا عن رفعة تلبساتهم وسواسهم مع ان ما لبسوا
قد لبس بل صار هبا منبسا فنمهد المقدمة ونتفرع عليها الجواب ثانيا

المقدمة اصول فقہ مین ثابت ہی کہ استثنا ثبوت وعدم مستثنی سی ساکت ہوتی
ہے اگر کسی جگہہ ثابت ہی تو اور کسی دلیل کے ثبوت سی ثابت ہی اور اگر منفی ہی تو ثبوت
کے دلیل کے عدم سے منتفی ہے وسددرنا قال صاحب التوضيح وقوله عليه السلام
لا صلوة الا بطهور يتكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس هو
نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان
نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة
بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل
العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرايط الاخرى
ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام
يوجب السلب الكلي اي كل واحد من افراد الصلوة غير جايزة ثم الاستثناء
يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور
واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء من النفي يكون
اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور
جايزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جايزة في حال الا في حال
اقترانها بطهور فالجملة الاثباتية هي قولنا كل واحد واحد من الصلوة
جايزة في حال اقترانها بطهور انتهى وتعقب عليه العلامة في شرحه التلويح

وهذا فی غایة الفساد للقطع بان مثل قولنا اکرمت رجلا عالما لا یدل علی
اکرام کل عالم وکون الوصف علة تامة للحکم بحیث لا یحتاج الی شیئ اخر غیر مسلم
فی شیئ من الصور فضلا عن جمیع الصور انتهی واجاب عنه فی فصول البدائع
بان النکرة الموصوفة فی سیاق الاثبات الواقعة بعد النفی اذا قصد بها
النوع یعم نحو لا اجالس الا رجلا عالما حیث یشمل الاباحة کل رجل عالم
فلا یحنث بمجالسة ای فرد واحد فصاعدا ومنه علم ان مثل هذا العموم
للاستغراق بخلاف اکرمت رجلا عالما اذ لا نفی وما کتبت الا بالقلم اذ لا
نکرة هکذا فی حاشیة التلویح للعلامة الچلپی ثم تعقب العلامة علی
التوضیح فقال والقول بعموم النکرة الموصوفة مما قدح فیه کثیر من العلماء
الحنفیة فضلا عن القائلین بان الاستثناء من النفی اثبات ولا نزاع لاحد
فی ان من حلف لا اکرم رجلا عالما یصیر برا باکرام عالم واحد واما
من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا یحنث بمجالسة عالمین واکثر
بناء علی ان الوصف قرینة علی ان المستثنی منه هو النوع لا الفرد بخلاف
ما لو قال لا اجالس الا رجلا علی ان القائلین بعموم النکرة الموصوفة
لا یشترطون فی العموم الاستغراق انتهی واجاب عنه العلامة الچلپی وغیره
الظاهر ان المراد قدحهم فی اطراده والا فلا وجه للنزاع فی العموم فی مثل
قوله تعالی ولعبد مؤمن خیر من مشرک وعدم تسلیم کون الوصف علة
تامة فی شیئ من الصور مدفوع بما ذکر فی الایة فان الایمان علة تامة لخیریة
العبد المؤمن من المشرک من غیر احتیاج الی شیئ اخر ولا عدم النزاع

ہونا کسی شے میں تمام صورتوں سے نہیں مانا مدفوع ہے ساتھ اسکے کہ مذکور ہے آیہ میں اسلئے کہ ایمان علۃ تامہ ہے عبد مومن کے خیر ہونے کے

فی صورة الیمین فقد یقال مبنی الایمان علی العرف وکلامنا فی اللغة علی
انه لقایل ان یقول لا نسلم عدم العموم فی المسئلة المذکورة ولو علی سبیل البدل
اذ یصح الاستثناء بان یقول لا اکلم رجلا عالما الا فلانا ولو سلم فالتخلف
لمانع لا یقدح فی الاصل الکلی ثم ان قوله فضلا عن القایلین الخ ممنوع ایضا
لان دلیلهم یدل علی ان العموم الثابت به عموم الاستغراق غیر ان العموم
ان کان عموم الجواز فالاستغراق استغراق الجواز وان کان عموم الوجوب فالاستغراق
استغراق الوجوب ثم تعقب العلامة فان قلت معنی تعلق الاستثناء بکل واحد
ان البعض الذی هو المستثنی قد اخرج عن الحکم المتعلق بکل واحد وهو عدم الجواز
واثبت له حکم مخالف له وهو الجواز فلا یلزم جواز کل صلوة ملصقة بالطهور
قلت المخرج علی هذا التقدیر بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذا الدلیل
الثانی مبنی علی ان یکون قوله الا بطهور حالا والمعنی ان لا صلوة جایزة
فی حال من الاحوال الا فی حال اقترانها بالطهور بمعنی ان کل صلوة فهی غیر
جایزة الا فی تلک الحالة فانها جایزة کما تقول ما جاءنی القوم الا راکبین
معنی جاءوا راکبین لا ماشین من جهة ان الحکم المثبت علی الحالة المستثناة
یکون بعینه هو المنفی فی صدر الکلام وبالعکس لا من جهة ان تعلق الاستثناء
بالبعض یستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا یدل علیه شبهة
فضلا عن حجة کیف والحکم الکلی فی صدر الکلام انما هو عدم الجواز ولا
دلالة علی ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقایل
ان یقول ان الموضوع فی صدر الکلام نکرة دالة علی فرد ما وانما جاء عموما

من ضرورة وقوعها فی سیاق النفی ففی جانب الاستثناء یوخذ ایضا لذلک
الموضوع ولا یعم لکونه فی الاثبات فیکون المعنی لا صلوة الا فی حال
الاقتران بالطهور فان فیها ینفی هذا الحکم ویثبت نقیضه وهو جواز
شیٔ من الصلوٰة اذ نقیض السلب الکلی ایجاب جزئی کما فی ما جاء فی
احد الا راکبا انتهی وتعقب علیه العلامه الچلپی فقال واجیب عنه ایضا
بان الاستثناء یثبت نقیض الحکم لا نقیض القضیة ونقیض الحکم بان یکون
النفی ثباتاً والاثبات نفیا حاصل ولم یقل احد بان یجعل الکلی جزئیا
ویؤثر فی تغییر الکمیة الا اذا کان استثناء البعض من الکل وههنا لیس
کذلک لانه متعلق بالحال انتهی

التفریع علی الاصل المنیع

بعد تمہید مقدمہ ہم کہتے ہیں کہ لا صلوة الا بفاتحة الکتاب سے حنفیہ دو وجہ
جواب ہے وجہ اول اُن کے مذہب پر جو استثنا نفی سے اثبات اور
اثبات سے نفی کے قایل ہیں خالی نہین یا معنی لا صلوة صحیحة الا کل صلوة ملصقة
بفاتحة الکتاب ہوگا اور نفی سے اثبات بطور نقیض قضیہ لیا جاویگا یا معنی
لا صلوة صحیحة الا بعض صلوة ملصقة بفاتحة الکتاب ہوگا اور نفی سے اثبات
بطور نقیض حکم لیا جاویگا اسلئے کہ سالب کلی کا نقیض ایجاب جزئی ہے بنا بر اول
فساد معنی لازم آتا ہے کیونکہ قضیة کل صلوة ملصقة بفاتحة الکتاب صحیحة کاذبہ ہے
اسلئے کہ نقیض اسکا صادق ہے وہو بعض الصلوة الملصقة بفاتحة الکتاب فاسدة
لفقدان الشرائط کالصلوة الی غیر جہة القبلة وبدون النیة ونحو ذلک بنا بر
ثانی وجوب فاتحہ بعض نمازون میں لازم آئیگا کہ صلوة منفرد وصلوة امام ہے

تو اب کوئی محذور نہین کیونکہ سب نمازون مین وجوب فاتحہ لازم نہ آیا یہ اُنکے
مذہب پر ہی جو قایل ہین بان الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی
اما ہمارے مذہب پر کہ استثناء کا حکم سکوت ہی محاشا وکلا قال الفاضل الچلپی
ھھنا بحث ینبغی ان ینبہ علیہ وھو ان الفقہاء قالوا اذا قلت ما لہ
علی عشرۃ الا تسعۃً بالنصب لم یکن مقرا بشیءٍ لان المعنی ما لہ علی عشرۃ
مستثنی منہا تسعۃ ای ما لہ علی واحد واذا قلت الا تسعۃٌ بالرفع علی
البدل یلزمک تسعۃ لان المعنی فاذ علی الا تسعۃً قال الفاضل الرضی
وفی الفرق المذکور نظر لان البدل والنصب علی الاستثناء کلاھما
استثناء ولا فرق بینہما اتفاقًا فی نحو ما جاء نی القوم الا زیدٌ او زیدًا
وبنوا ذلک علی مذہب ابی علی وھو ان الاستثناء عن المنفی لا یکون موجبًا
تمسکا بنحو لا صلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لا یلزم ان یثبت مع الفاتحۃ
لجواز اختلال سایر شروطہا کان علیہم ان لا یفرقوا بین البدل والنصب
علی الاستثناء اذ کلاھما استثناء وعلی الجملۃ فلا ادری صحۃ ما قالوا انتہی
پس استدلال لا صلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب کے ساتھہ کرنا اس دعوی پر کہ ان الاستثنا
من المنفی لا یکون موجبا قریب اُس استدلال کے ہی جو صدر الشریعۃ نے
توضیح مین لا صلوۃ الا بطہور کے ساتھہ کیا ہی وقد مر الکلام فیہ بما رد ما علیہ دلیلا
ومعللا مبسوطا ومفصلا فانطبق الاستدلال علی جمیع مذاہب الاستثنا وثبت
ما ادعینا متوافق الافکار والاراء **وجہ دوم** لا صلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب
مین یا مراد لا صلوۃ بالقوۃ الا بفاتحۃ الکتاب ہی یا لا صلوۃ بالفعل الا بفاتحۃ

الکتاب ہی اول باطل ہی کیونکہ اگر تسلیم کرین کہ فاتحۃ الکتاب علۃ ناقصہ
ہے اور علۃ ناقصہ سے وجود معلول بالقوہ ہوتا ہے لکن حصر مین تقدیر
صحیح نہیں کیونکہ ہر ایک رکن و شرط کا جو علل ناقصہ نماز کے ہین یہی حکم ہے
اور دوسرا بھی باطل ہے کیونکہ وجود معلول بالفعل علت تامہ کے وجود سے
ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ فاتحہ علت تامہ نماز کی نہین **وجہ سوم** حدیث
لاصلوٰۃ مین یا مراد نفی اصل نماز ہے یا کمال نماز اول جایز نہین کما فی قولہ
علیہ السلام لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد وقولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ للعبد
الآبق حتی یرجع الحدیث وقولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ بحضرۃ الطعام اور فرق
تحکم ہے فتعین الثانی قال العلامۃ العینی والحمل علی نفی الکمال اولی
بل یتعین لان نفی الاصل یستلزم نفی الکمال ایضًا فیکون نفی شیئین
فتکثر المخالفۃ فان قلت ہذا الحدیث مشہور فان العلماء تلقتہ
بالقبول فیجوز الزیادۃ بمثلہ قلنا لانسلم انہ مشہور لان المشہور ما
تلقاہ التابعون بالقبول وقد اختلف التابعون فی ہذہ المسئلۃ ولئن سلمنا
انہ مشہور فالزیادۃ بالخبر المشہور انما یجوز اذا کان محکما اما اذا کان
محتملا فلا وہذا الحدیث محتمل لان مثلہ یستعمل لنفی الجواز ویستعمل
لنفی الفضیلۃ کذا ہو ویؤید ہذا التاویل قولہ تعالی انہم لا ایمان لہم
معناہ انہم لا ایمان لہم موثوق بہا ولم ینف وجود الایمان راسا
لانہ تعالی قد قال وان نکثوا ایمانہم من بعد عہدہم وعطف علی ذلک
ایضًا الا تقاتلون قومًا نکثوا ایمانہم فثبت انہ تعالی لم یرد بقولہ انہم

لا ایمان لهم نفی الایمان اصلاً و انما اراد به ما ذکرنا وهذا یدل علی

الاطلاق لفظة لا و المراد بها نفی الفضیلة دون الاصل کما ذکرنا من النظیر انتہی

وکقوله علیه السلام لا ایمان لمن لا امانة له ولا صام من صام دهراً فلا

جمعة له ان نظایر شرعیہ سے معلوم ہوا کہ نفی کمال مرجح ہے علاوہ اسکے اذا جاء الاحتمال

بطل الاستدلال **وجہ رابع** مراد لا صلوٰۃ سے یا نفی جنس صلوٰۃ ہے یا نفی ایک

نوع کی انواع صلوٰۃ سے ہو اول غیر جایز ہے کیونکہ صلوٰۃ مدرک فی الرکوع بالاجماع

خارج ہے اس سے نیز بالاحادیث الدالة علی الخروج اور اگر عموم جنس مانا جاوے

تو حدیث عام مخصوص منه البعض ہے بالاجماع و بالنصوص القطعیه والاخبار

الصحیحة والآثار الصحیحه اور ثانی ہمکو مضر نہین کیونکہ عدم صحۃ ایک نوع نماز کے

مستلزم عدم صحت جمیع انواع نماز کو نہین تاکہ مقتدی کے نماز کے حکم کو بھی شامل

ہو **وجہ خامس** جب معنی حدیث کا لا صلوٰۃ صحیحة الا اذا کانت ملصقة

بفاتحة الکتاب ہوا پس مراد الصاق سے الصاق فاتحہ بجمیع اجزاء نماز ہے

کما فی قوله علیه السلام لا صلوٰۃ الا بطهور یا الصاق فاتحہ ایک جزء اجزای نماز

کے ساتھہ ہو اول جایز نہین کیونکہ فاتحہ بجمیع اجزاء نماز ملصق نہین اور

ثانی نیز خصم کو مضر نہین اسلئے کہ حدیث برین تقدیر مجمل محتمل المعنی ہی کیونکہ معلوم

نہین کہ شارع نے کون جزو ارادہ کی ہے اول یا اوسط یا آخر تو عموم محکم کی

ناسخ و مخصص ہونیکی صلاحیت نہین رکہتی ہے کیونکہ مخصص مجہول ساقط

فی نفسه ہو اور عام اپنے قطعیه عموم پر باقی ہے علاوہ اسکے الصاق فاتحہ کسی

جزو نماز کے ساتھہ مستلزم الصاق ہر رکعت نماز کو نہین تو دعوی خصم بے دلیل قائم

یعنی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ لا کا اطلاق ہوتا ہے اور مراد اس سے نفی فضیلت کی ہوتی ہے نہ اصل کی جیسا کہ مصنف نے نظائر اسکی ذکر کی انتہی ۱۲

نہ ہوئے اگر کہین کہ منفرد اور امام کی نماز مین مقام فاتحہ متعین ہے تو مقتدی
کا بھی موضع فاتحہ نماز مین اوسی موضع پر قیاس ہوگا توہم جواب بچند مین
وجوہ دیتے ہین اولاً قیاس کو تعیین افعال و ارکان نماز مین مجال نہین
ثانیاً قیاس جب جایز ہے کہ نص مانع نہ ہو وقد وورد فی الخبر الصحیح الذی
رواہ الشیخۃ للخمسۃ الا الترمذی انما جعل الامام لیوتم بہ فاذا کبر
فکبروا واذا قرء فانصتوا واذا رکع فارکعوا واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ
فقولوا ربنا لک الحمد اس حدیث مین کیفیۃ اقتداء ایتام کا بیان ہی کہ بعض
امور مین امر بالمشارکت ہی اور بعض مین امر بالسکوت اور بعض مین جواب
دینا تو معلوم ہوا کہ اقتدا ایک طریق پر نہین تو امام و مقتدی کی نماز مین جب
ایک طریق نہوا بلکہ افعال و ارکان مین مختلف ہوئی تو تعیین مواضع افعال
و ارکانمین قیاس احدہما کی دوسرے پر کسطرح جایز ہوگی ثالثاً شافعیون نے
بھی جب کوئی نص قوی ایجاب قرءۃ فاتحہ مقتدی وقت قرءت امام پر نہ پایے
تو قرءت فاتحہ کو سکتات امام مین اختیار کیا اور باوجود انکہ امام کا سکوت کرنا
تاکہ موتم قرءت کرلے مستلزم قلب موضوع ہے قیاس مذکور کو منع کرتا ہے
کیونکہ نماز منفرد و امام مین ہی موضع فاتحہ کا نہین **وجہ ششم** جب معنی حدیث
کا لا صلوۃ صحیحۃ الا صلوۃ ملصقۃ بفاتحۃ الکتاب ہوا تو خصم کو نافع نہین کیونکہ
الصاق الشی بالشی مستلزم نہین کہ دوسری شے پہلی شے کی جزو بہی جیسا
مررت بزید مین باوجودیکہ مرور متکلم کے صفۃ اور قایم بموصوف ہی لان
الصاق العرض لا یکون الا بمعروضہ مگر مثال مذکور مین بواسطہ حرف با کہ وہ معنی

الصاق کے ہی موضوع ہی غیر موصوف کیطرف کہ زید ہی وہ مرور نسبت ہوا
ہے بمعنی مررت بمکان یقرب منہ زید تو ما نحن فیہ مین بھی اسطرح
ہے کیونکہ الصاق قرءت فاتحہ اگرچہ قاری کے ساتھہ جوامام ہے ملصق ہے
لیکن مقتدی کے ساتھہ الصاق فاتحہ بچندین وجوہ ثابت ہی اولا جبکہ صلوۃ مقتدی
نماز امام پر مبنی ہے تو دونون مین اتصال حکمی ہے جیسا کہ علۃ و معلول مین
اتصال ہے ثانیا قرءت فاتحہ مقتدی سے اتصال رکھتا ہی جبکہ امام سے
سنتا ہے ثالثا جبکہ ثابت ہوا کہ قرءت الامام لہ قرءت تو لازم ہوا کہ قرءت
امام وہو تم دونون کے ساتھہ ملصق ہو فثبت الالصاق بینہما اما جواب
اس حدیث سے لاصلوۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب متفق علیہ وفی روایۃ لمسلم لمن
لم یقرء بام القرآن فصاعدا بچندین وجوہ ہے وجہ اول یہان نفی اصل نماز کی
ہے یا کمال نماز کے ہر شق اسیطرح ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وجہ دوم
نفی صفت جنس کے ہی یا نفی صفت نوع کی تو ہر شق کا حکم وہی ہی جو سابق گذرا
وجہ سوم حدیث مذکور مین عند الخصم نیز عموم نہین تو ہمارے مذہب پر عموم
کسطرح ہوگا بلکہ حکم حدیث بظاہر مقتدی کو متناول نہین کیونکہ ایک روایۃ مسلم
مین آیا ہے لاصلوۃ لمن لم یقرء بام القرآن فصاعدا اور ظاہر ہی کہ فصاعدا
انضمام سورت کی طرف اشارہ ہی پس اگر حکم فاتحہ عام ہی تو چاہئی کہ حکم سورۃ
بھی عام ہو لکن حکم سورہ بالاتفاق عام نہین فکذا حکم الفاتحہ وہو المطلوب
واستخراج الاجوبۃ الاخری محول الی من کان لہ قلب او القی السمع وہو شہید
اما جواب اس حدیث سے لاتفعلوا الا بام القرآن فانہ لاصلوۃ لمن لم یقرء بہا

بچندین وجوہ ثابت ہی وجہ اول اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے اس طرح
روایت کیا ہے عن عبادة بن الصامت قال كنا خلف النبی صلعم فی صلوٰة
الفجر فقرء فثقلت عليه القرءة فلما فرغ قال لعلكم تقرؤن خلف امامكم
قلنا نعم يا رسول الله قال لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلوٰة
لمن لم يقرء بها اور اس اسناد مین محمد ابن اسحق ابن یسار واقع ہے فی التقریب
محمد بن اسحاق صدوق مدلس ورمی بالتشیع والقدر انتہی اور دوسری روایت
ابی داؤد میں اسطرح ہے وانا اقول ما لی ينازعنی القرآن فلا تقرؤا بشیء من
القرآن اذا جهرت الا بام القرآن وعند النسائی نحوه اور اس اسناد مین
نافع ابن محمود ہی وهو مستور الحال كذا فی التقريب والمستور مجهول العدالة
اور صحت استدلال معلومیت عدالۃ پر ہے واما عدم قبول روایت محمد ابن
اسحاق فلانه ليس بثقة ولانه مدلس وقد اتی بالعنعنة وعنعنة المدلس مردودة بالاتفاق
اور بعضی ثقات سے جو توثیق اسکی مروی ہے جبر تضعیف نہین کرتے
کیونکہ جرح و تعدیل اگر اپنی مین متعارض ہون تو جرح مقدم ہے کذا فی کتب
القوم اور وہ جو حاکم اور دارقطنی اور ابن حبان سے محمد ابن اسحاق والی
حدیث کی تصحیح نقل کرتے ہین پس یہ تصحیح خصم کے لیئے ہرگز مفید نہین اسلیئے کہ
ان تینون کی تصحیح قابل اعتبار نہین اما الحاکم پس معتبرین ثقات علماء فرماتے
ہین کہ حاکم تصحیح احادیث کے باب مین متساہل ہے اور ترجیح احادیث مین متعصب
ہے بہت احادیث معیبہ کو صحیح لکھتا ہے اور بہتین حدیثین غیر معتبر کو ترجیح دیتا ہے
اور اسکی تصحیح پر جو مستدرک مین کی ہی مغرور مت ہو اس لئے ابن دحیہ نے

اپنی کتاب مین کہاہی کہ اہل حدیث پر واجب ہی کہ ابی عبد اللہ حاکم کے قول سے اپنے کو بچاوین کیونکہ وہ کثیر الغلط ظاہر ہے اور بہت مقلدین اُسکی اس امر سے غافل ہین اور نیز حاکم کے حق مین لکھا ہے کہ تصحیح حاکم کو کچھ اعتبار نہین اسلئے کہ جن احادیث کو کہ غیر صحیح ہین صحیح بتاتا ہے اور نیز کہتے ہین کہ حاکم کی تصحیح ترمذی اور دارقطنی کی تصحیح سے کم ہے بلکہ حاکم کی تصحیح مثل تحسین ترمذی کی ہے اور کبھی اس سے بھی ادون ہوتی ہی واما دارقطنی پس اسکی کتاب احادیث ضعیفہ اور غریبہ اور شاذہ اور معللہ سے بہری ہے سارا مولوی عبد الحی نے زیلعی وغیرہ سے روایت کیا ہی واما ابن حبان پس اُسکی تصحیح حاکم کی تصحیح سے ادون ہی امام نووی نے تقریب مین لکھا ہے ویقاربہ (ای صحیح الحاکم) صحیح ابی حاتم ابن حبان انتہی یہانتک کہ ترمذی کی حسن اسکی صحیح کے برابر ہے اور نیز راوی مجہول الحال کے حدیث اسکے نزدیک صحیح ہے پس کسطرح اُسکی تصحیح لایق اعتبار ہو جبکہ ہمنے اسکے راوی کا ضعف مبین ظاہر کر دیا ہے پس جرح مبین مقدم ہے تعدیل پر اگر کوئی شخص کرے کہ قد اخرج البیہقی من طریق ابن اسحاق قال حدثنی مکحول عن محمود بن ربیع عن عبادۃ وتابعہ زید بن واقد تو محمد ابن اسحق نے تصریح تحدیث کے ساتھہ کری ہے تو گمان تدلیس اُٹھہ گیا علاوہ اسکے زید بن واقد بھی تابع واقع ہوا امام ذہبی نے میزان الاعتدال مین اسکے حق مین کہا ہی فالذی یظہر لی ان محمد ابن اسحاق حسن الحدیث صالح الحال صدوق وما انفرد بہ ففیہ نکارۃ فان فی حفظہ شیئا وقد احتج بہ ائمۃ انتہی تو یہان منفرد نہین بلکہ زید ابن واقد اُس کے ساتھہ موافق ہے وقال الشیخ ابن الحجر فی

شرح نخبة الفكر ومتى توبع سيئ الحفظ بمعتبر بان يكون فوقه او مثله
لا دونه وكذا المختلط الذي لم يتميز ما حدث به والمستور والاسناد المرسل
وكذا المدلس اذا لم يعرف المحذوف منه صار حديثهم حسنا لا لذاته بل وصفه
بذلك باعتبار المجموع من المتابِع والمتابَع لان كل واحد منهم احتمل كون
روايته صوابا او غير صواب على حد سواء فاذا جاءت من المعتبرين
رواية موافقة لاحدهم رجح احد الجانبين من الاحتمالين المذكورين ودل
ذلك على ان الحديث محفوظ فارتقى من درجة التوقف الى درجة القبول
فهو منحط عن رتبة الحسن لذاته وربما توقف بعضهم عن اطلاق اسم الحسن
عليه اذ يلزم من اطلاق الاسم عليه الاحتجاج به عند الفقهاء وهو محل
الخلاف ولهذا وقع الاشارة في الحسن الذاتي انه المحتج به بعبارة توهم
الحصر كذا نقل عنه انتهى تو ہم کہتے ہیں کہ وہ جو بیہقی نے محمد ابن اسحاق کی
تصریح تحدیث کی ہے جبتلک کہ بیہقی کی کتاب دیکھکر توثیق تمام سند کی
بیہقی سے عبادہ بن صامت تک معلوم کیجاوے تو مظنہ تدلیس رفع نہیں ہوتا اور
تصحیح ایک جزو کی اسناد سے مستلزم تصحیح کل اسناد کی نہیں مع ان البیہقی
رجل شتبه حاطب الليل وشارب السيل لا اعتبار لروايته ولا وقار لدرايته اقول
وانا حبیب اللہ کہ تحدیث محمد ابن اسحاق کی تصریح کرنی نیز مفید احتجاج نہیں
کیونکہ محمد ابن اسحاق نے اگرچہ مکحول سے تحدیث کی ہے لیکن محمود ابن ربیعہ
سے بعن روایت کی ہے اور مدلس فوق الشیخ کو نیز ساقط کرتا ہے تو معنعن مدلس
کا مظنہ مرتفع نہوا قال السید السندي في رسالته ربما لم يسقط المدلس

شیعه ولکن یسقط من بعدہ رجل ضعیفاً او صغیراً انتہی اور زید ابن واقد
کی متابعت سے جواب دو طرح ہے اولاً مجموع متابع و متابع حسن ذاتی کو مفید
نہیں فلا یصح الاحتجاج بہ کیونکہ احتجاج حسن لغیرہ کے ساتھہ مختلف فیہ فقہا ہے
اور مختار عدم صحت احتجاج ہے کما یدل علیہ عبارۃ شرح نخبۃ الفکر وہ عبارت
یہہ ہے ولہذا وقع الاشارۃ فی الحسن الذاتی انہ المحتج بہ بعبارۃ توہم الحصر کذا نقل عنہ
انتہی وقد قال یحیی ابن معین ان الجملۃ الاستثنائیہ فی ہذا الحدیث اسنادہ
لیس بذلك ویویدہ ما قال الترمذی فی جامعہ بعد ہذا الحدیث وروی
ہذا الحدیث الزہری عن محمود ابن الربیع عن عبادۃ بن صامت عن النبی صلعم
قال لا صلوۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب وقال ہذا اصح انتہی تو اس روایۃ کو
جو خالی ہے جملہ استثنائیہ سے اس روایت پر جو مشتمل ہے جملہ استثنائیہ پر ترجیح دیجائیگی
قوی ہے روایۃ جملہ استثنائیہ کی مرجوحیۃ پر وہو المطلوب اور وہ جو ترمذی نے
کہا ہے ان حدیث عبادۃ حدیث حسن تو مراد اُس سے حسن لغیرہ ہے نہ حسن لذاتہ
لما قلنا فلا یصح الاحتجاج بہ قطعاً ثانیاً زیلعی نے حدیث عبادہ کی تضعیف
امام احمد سے روایت کی ہے اور نیز معارض اُسکے دوسری حدیث عبادہ سے
روایت کی ہے بلکہ ضعف اس حدیث کی ہے اسلئے کہ روایتہ ابوداود کی
اسناد اس حدیث سے صحیح ہے حیث قال حدیث عبادۃ ضعفہ احمد وجماعۃ
وایضا روی عن عبادۃ ما یعارض ہذہ الروایۃ المذکورۃ فی ابی داؤد بل
یضعفہا لان اسنادہ صحیح من ہذہ ولفظہ ہکذا عن عبادۃ بن الصامت
انہ علیہ السلام قال لا یقرء احد منکم شیئاً من القرآن اذا جہرت بالقرآن

قال الدارقطني رجاله كلهم ثقات ويشعر بضعفه ما قال احمد بن حنبل
ما سمعنا احدا من اهل الاسلام يقول ان الامام اذا جهر بالقرءة لا تجزى
صلوة من لم يقرء انتهى اقول یہہ کلام امام احمد کی شافعی کے قول جدید پر رد ہے
کہ یہہ احداث جدید ہے کوئی اہل سلام سے اسکا قایل نہین ویدیہ ما نقلنا الاجماع
علی ترک القرءت خلف الامام تلمیذ کرمتہ جم کہتا ہے کہ یہہ حدیث مذہب
خصم پر ہرگز لایق احتجاج نہیں کہ حدیث صحیح جسمین کسیکو کلام نہ ہو نص صریح
قطعی الدلالہ نہین ایسی حدیث کے ساتہہ تمسک کرنا دیگرانرا نصیحت وخود را
فضیحت پر عمل کرنا ہے قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الحیاء من الایمان انتہی
ثالثاً فی شرح نخبة الفکر فی بیان قراین الوضع منها ما یوجد من حال
المروی کانیکون مناقضا النص القرآن او السنة المتواترة او الاجماع
القطعی وصریح العقل حیث لا یقبل شیٔ من التاویل انتہی اقول اس
حدیث میں یہہ سب موجود ہیں اما کونه مناقضا النص القرآن فلقوله تعالی اذا
قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا ولقوله تعالی فاقرءوا ما تیسر من القرآن
ولقوله تعالی فی صفات عباد الرحمن والذین اذا ذکروا بآیات ربهم لم یخروا
علیها صما وعمیانا ولقوله تعالی هذه تذکرة لمن کان له قلب او القی
السمع وهو شهید اما اس حدیث کا سنت متواترہ کے ساتہہ مناقض ہونا
اُن احادیث کثیرہ شہیرہ کے ساتہہ تعارض ہے کہ منع قرءت خلف الامام مین
تواتر معنوی کو پہنچی ہین واما کونه مناقضا للاجماع فلما مر کرارا اما کونه مناقضا
لصریح العقل بحیث لا یقبل شی من التاویل پس بیان اسکا یہہ ہے کہ امام پر

جہر قرأت مقتدی سے قرأت کا ثقیل ہونا اور اس سے منازعہ قرآن بالقرآن لازم آتا ہے اور وہ منہی عنہا ہے کما فی قولہ علیہ السلام مالی انازع القرآن رواہ مالک والترمذی وغیرہما ایسا ہی مقتدی پر جہر قرأت امام بر تقدیر قرأت فاتحہ ثقل لازم آئیگا خصوصًا کہ جب مقتدی باستماع قرأۃ مع حضور القلب والالتفات التام مامور ہے اور فرق تحکم ہے اور حدیث ناطق بالعبارۃ ہے کہ منع قرأۃ کی علت ثقل قرأۃ و منازعۃ قرآن بالقرآن ہے تو جمیع صور قرأۃ مقتدی مین سرًا ہو یا جہرًا علت موجود ہے پس استثنا غیر صحیح ہے اور حدیث مع الاستثنا موضوع ہے رابعًا حدیث دو وجہون سے منسوخ ہے اول وہ کہ ہمنے تاخر ناسخ نقل کیا دوم یہہ کہ عموم ناسخ مبیح ہے خامسًا ہمنے کہا ہے کہ استثناء ہمارے نزدیک حکم مسکوت عنہ مین ہے حکم کوئی ثابت نہین چہ جائیکہ ایجاب اگر کوئی شبہ کرے کہ یہہ وجہ ابوداؤد و نسائی کے روایت مین ہو سکتی ہے فلا تقرؤا بشئ من القرآن اذا جہرت الا بام القرآن لیکن ابوداؤد و ترمذی کے روایت مین جاری نہین ہو سکتی لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرء بہا کیونکہ فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرء بہا استثنا ء حکم فاتحہ کی تعلیل ہے تو استثنا اگرچہ کسی حکم پر حقیقۃ ناطق نہین لیکن بقرینہ فانہ لا صلوۃ حکم اُس سے مستفاد ہے جواب یہہ ہے کہ جب استثناء حکم پر ناطق نہ ہوئی تو ما بعد تعلیل حکم کسطرح ہے کیونکہ تعلیل حکم فرع وجود حکم کے لئے ہے پس فانہ لا صلوۃ الخ حکم مقدر کا بیان یا خبر مبتدا محذوف ہے وہ یہہ ہے واما حکم الفاتحۃ فانہ لا صلوۃ الخ جو جواب لا صلوۃ لمن لم یقرء بام القرآن سے دیا گیا ہے وہی اسکا جواب ہے۔

سادساً اگر ہم تسلیم کرین کہ استثنا نفی سے ایجاب ہی اور بالعکس تو نفی تحریم
قرٲۃ فاتحہ الکتاب ثابت ہوگی اور نفی تحریم سی ثبوت ایجاب لازم نہین کیونکہ
نقیض تحریم ایجاب و استحباب و اباحۃ و کراہیۃ سے عام ہی علاوہ اسکے استثناء عن
الشئی اسپر دال ہے کہ مستثنی اور مستثنی منہ کا حکم برابر نہین بلکہ انمین فرق ہی عام
ازانکہ وہ فرق نفس حکم مین ہی یا قوۃ وضعف حکم مین ہی کما فی قولہ تعالی ما کان
لمؤمن ان یقتل مومنا الا خطأ اگر نفی تحریم سے ثبوت ایجاب ہوتا تو لازم
آتا کہ قتل خطا واجب ہو باوجودیکہ وہ بھی حرام ہی لیکن فرق کثیر حرمت قتل
عمد اور قتل خطا مین ہی اور ثبوت اعم ثبوت اخص کو مستلزم نہین اگر کوئی شبہ
کرے کہ فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرء بہا سے استحباب مستفاد ہی ہم کہتے ہین کہ بچند
وجوہ استحباب مستفاد نہین اما اولاً فلما مر فی الوجہ الرابع واما ثانیا پس ازانکہ ممکن
ہے کہ معنی لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرء بہا
کا یہ ہو لا تقرؤا غیر فاتحۃ الکتاب لکن فاتحۃ الکتاب لا تدخل فی عموم ھذا الحکم لان حکمہا
و حکم غیرہا لیس علی السواء بل لہا خصوصیۃ فان قرءتہا بخصوصہا واجبۃ
علی الامام والمنفرد لیس حکم غیرہا من السور علی ھذا النمط تو استثنا اس پر
دلالت کرتی ہی کہ حکم حرمت قرءت فاتحہ و غیر فاتحہ برابر نہین ہے بلکہ دونون
مین من حیث الشدۃ والضعف فرق ہے لکن امر مطلق حرمت سی خالی نہین
کما فی قولہ تعالی ما کان لمؤمن ان یقتل مومنا الا خطأ واما ثالثاً پس ازانکہ
استحباب قرءۃ فاتحہ خلاف اجماع ہے تو خلاف اجماع پر معنی حدیث کا حمل
کرنا جایز نہین +

سوال پنجم

آنحضرت یا باریتعالے کا کسی شخص مین کسی امام کی یعنی ائمہ اربعہ کی تقلید واجب کی ہے یا

الجواب المستطاب

نمہد اولا ثلث مقدمات ثم نجیب ثانیا بحیث یقطع عرق الاعضال و یمنع الوقوع فی مفعر الضلال -

المقدمۃ الاولی قضا و افتا بالاستقلال سوائے مجتہد کے کسیکو جایز نہین بچندین وجوہ شرعیہ کہ جنکا منکر سوائے غبی مجنون کے کوئی نہین -

الوجہ الاول قال اللہ تعالی ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلمہ الذین یستنبطونہ منہم فی البیضاوی ولو ردوہ ولو ردوا ذلک الخبر الی الرسول والی اولی الامر منہم الی رأیہ صلعم و رای کبار اصحابہ البصراء بالامور او الامراء لعلمہ علی ای وجہ یذکرہ الذین یستنبطونہ منہم یستخرجون بتجاربہم وانظارہم وقیل کانوا یسمعون اراجیف المنافقین فیذیعونہا فیعود و بالاعلی للمسلمین ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منہم حتی سمعوہ منہم وتعرفوا انہ ہل یذاع لعلم ذلک من ہولاء الذین یستنبطونہ من الرسول صلعم واولی الامر ای یستخرجون علمہ من جہتہم واصل الاستنباط اخراج النبط وہو الماء الذی یخرج من البیر اول ما یحفر انتہی اس آیۃ سے چند امور مستفاد ہوتی ہین

امر اول علم بکنہ اخبار و احکام بعد الرد الی رسول اللہ و اولی الامر من الصحابہ
اُسکے لئے حاصل ہوتا ہی کہ جسکو قوۃ استنباط و استخراج ہی اور عامی کے لئے
یہہ مرتبہ حاصل نہین اور حکم عام جمیع اخبار و احکام شرعیہ کو متناول ہے کچھہ
انحصار اُن اخبارون مین نہین جو افواج مرسلہ جناب رسالتمآب سے آتی تھی
اور ضعیف الرائی مسلمان انکو مشہور کرتے تھے اور اسمین مفسدہ ہوتا تہا۔
لان النص لا یختص بمورده على ان الحكم يعم بعموم العلة **امر ثانی** رجوع
امور مختلفہ مین زمان صاحب شریعت مین جیسا کہ جناب رسول اللہ صلعم کیطرف
تہا ویسا ہی کبار صحابہ کیطرف تہا تو بعد انقراض و انقطاع زمان آنحضرت صلعم و صحابہ
مراجعہ بسوئی اولی الامر کس طرح جایز نہو جو کہتا ہی کہ رد و مراجعت بغیر آنحضرت
کے شرک فی النبوۃ ہی وہ سخت افترا کا بنانے والا ہے **امر ثالث** عوام
مین خبر و علم کا مشہور کرنا بغیر جانے مصلحت کے شہرت کرنا اُس علم و خبر کا ضایع
کرنا ہی کہ بلکہ بسا اوقات مفسدہ و اختلال کے سبب واقع ہونیکا ہوتا ہی فان قیل قد
قال اللہ تعالی یا ایہا الذین امنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر
منکم فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول اس آیۃ مین اللہ تعالی
نے امر متنازع فیہ کا رد خدا و رسول کیطرف فرمایا ہی نہ اولی الامر کیطرف قلنا
فی التفسیر البیضاوی یا ایہا الذین امنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول
واولی الامر منکم یرید بہم امراء المسلمین فی عہد رسول اللہ صلعم
وبعده ويندرج فيهم الخلفاء والقضاة وامراء السرية امر الناس
بطاعتهم بعد ما امرهم بالعدل تنبيها على ان وجوب طاعتهم ما داموا

ما داموا على الحق وقيل علماء الشرع لقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول
والى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فان تنازعتم انتم واولى
الامر منكم فى شيء من امور الدين وهو يؤيد الوجه الاول اذ ليس للمقلد ان
ينازع المجتهد فى حكمه بخلاف المرؤوس الا ان يقال الخطاب لاولى الامر
على طريقة الالتفات فردوه فراجعوا فيه الى الله الى كتابه والرسول
بالسوال عنه فى زمانه والمراجعة الى سنته بعده واستدل به منكر
القياس وقالوا انه تعالى اوجب رد المختلف الى الكتاب والسنة دون القياس
واجيب بان رد المختلف الى المنصوص عليه انما يكون بالتمثيل والبناء
عليه وهو القياس ويؤيد ذلك الامر به بعد الامر بطاعة الله وطاعة
الرسول صلعم فانه يدل على ان الاحكام ثلثة مثبت بالكتاب ومثبت
بالسنه ومثبت بالرد اليهما على وجه القياس انتهى اقول مراد رد سے
بسوی کتاب وسنّت وقت تنازع ورد بسوی منصوصات ومنطوقات ہے
بغیر انکے بوجوہ استخراج وعلل استنباط کے مستفاد ہوں ہے تو بہت احکام
شرعیہ میں تکلیف مالایطاق لازم آئیگی کیونکہ اکثر احکام شرعیہ ثابت بالقیاس
ہیں نص منطوق ہرگز انمیں پائی نہیں جاتے اور اگر مراد رد سے عام ہے شامل
دونوں انواع رد کو خواہ منطوقات ومنصوصات کی طرف ہو خواہ اسکی
طرف جو انسے بالبناء والتمثیل مستفاد ہے تو خطاب ان تنازعتم میں مجتہدین
قائسین کیطرف ہے نہ عوام کیطرف کیونکہ عوام کو قیاس واجتہاد کی تکلیف دینی
تکلیف مالایطاق ہے پس متعین ہوا کہ فان تنازعتم میں خطاب مجتہدین ہے نہ عوام

الوجہ الثانی قال معاذ بن جبل ان رسول اللہ صلعم لما بعثہ الی الیمن قال کیف تقضی اذا عرض لک قضاء قال اقضی بکتاب اللہ قال فان لم تجد فی کتاب اللہ قال فبسنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فان لم تجد فی سنۃ رسول اللہ قال اجتھد برائی ولا آلو قال فضرب رسول اللہ علی صدرہ وقال الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ بما یرضی بہ رسول اللہ رواہ الترمذی وابو داؤد والدارمی اس حدیث کے منطوق سے ثابت ہوا کہ کتاب وسنت کے ساتھ حکم کرنے والے جب ان دو میں حکم نہ پاوینگے اجتہاد وقیاس کے ساتھ حکم کرینگے لیکن غیر مجتہد اگر کتاب وسنت میں حکم نہ پاویگا تو قیاس واجتہاد سے حکم نہیں کریگا تو نتیجہ نکلا کہ غیر مجتہد کتاب وسنت کے ساتھ حکم نہیں کریگا لان رفع التالی ینتج رفع المقدم وھو المطلوب اس حدیث سے چند امور مستفاد ہوئے اول حکم کرنیوالا بکتاب وسنت کے ساتھ بالاستقلال سوائے مجتہد کے کوئی نہیں امر ثانی حدیث بمنطوقہ دال ہے کہ احکام تین ہیں مثبت بالکتاب ومثبت بالسنۃ ومثبت بالقیاس فی التلویح فان قلت الاجتہاد قد یکون بغیر القیاس المتنازع فیہ کالاستنباط من النصوص الخفیۃ الدلالۃ او الحکم بالبرءۃ الاصلیۃ او القیاس المنصوص العلۃ ولو سلم فلا دلالۃ علی الجواز لغیر معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما یوجد فی کتاب اللہ والسنۃ وکذا البرءۃ الاصلیۃ علی تقدیر تسلیم احتیاجھا الی الاجتہاد لقولہ تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما الآیۃ فبقی القیاس وھو مطلق فلو اقتصر علی منصوص العلۃ لما سکت الشارع لبقا

کثیر من الاحکام وهی التی تبنی علی قیاس غیر منصوص العلة وجوا
ذلک لمن اخطأ انما کان باعتبار اجتهاده فیثبت فی غیره بدلالة النص
وقد قال علیه السلام حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة انتهی اگر کوئی شبہ
کرے کہ اہل سنت کے نزدیک اصول چار ہیں کتاب اللہ۔ سنت۔ اجماع۔ قیاس
باوجود انکہ اجماع فوق القیاس ہے حدیث معاذ میں تمسک بالاجماع کیوں
متروک ہوا ہم کہتے ہیں قال العلامة الچلپی فی حاشیة التلویح قوله ای
حدیث معاذ فانه لم یذکر فی حدیث معاذ التمسک بالاجماع مع ان الاجماع
فی کونه حجة فوق القیاس لان الاجماع لم یکن حجة فی حیاة النبی صلعم
اذ لا اجماع حینئذ انتهی حاصل آنکہ حدیث معاذ میں اسلئے ترک اجماع کیا کہ زمانہ
حضرت صلعم میں اجماع نہ تھی امر ثالث جناب رسالت نے معاذ کو نہ فرمایا کہ جب کتاب
وسنة میں نہ ہو بوسیلہ خط وسفیر ہمسے پوچھہ لینا باوجود انکہ احکام وقتاً فوقتاً زمانہ
جناب حضرت میں نازل ہوتی تھی اور جناب رسالت ہر وقت انواع احکام کا
حکم فرماتے رہتے تھے اور کبھی ثانی ناسخ ہوتا تھا تاکہ اشارہ ہو کہ جب مجتہد کا قیاس
واجتہاد موودی کسی حکم کے طرف ہو جاوے بیشک حکم کرے اور منتظر استفسار کا صاحب
شریعت سے نرہے

الوجه الثالث عن عبد الله بن عمرو وابی هریرة قالا قال رسول الله صلعم
اذا حکم الحاکم فاجتهد واصاب فله اجران واذا حکم فاجتهد واخطأ
فله اجر واحد متفق علیه وفی روایة لمسلم عن عمرو بن العاص انه سمع
رسول الله صلعم یقول اذا حکم الحاکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا

حکم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد اس حدیث کے ساتھ استدلال دو
وجہون سے ہے وجہ اول الحاکم مین لام جنس کا ہے یا استغراق کا ہے کیونکہ
عہد کے لئے کوئی قرینہ نہیں اپس حکم ہر حاکم کے لئے عام ہوا اگر اصدار حکم
شرعی مسئلہ شرعیہ میں مختص بمجتہد نہ ہو تو معنی اذا حکم الحاکم فاجتهد کا اذا حکم الحاکم
ای حاکم کان مجتہدا او غیرہ فاجتہد ذلک الحاکم العام الذی کان مجتہدا
او غیرہ ہوگا اور بطلان اسکا ظاہر ہے کیونکہ اجتہاد مجتہد کا شان ہے غیر کا
اور اگر اصدار حکم شرعی مختص بمجتہد ہے کما یدل علیہ تقیید بقید فاجتہد تو حکم شرعی
بالاستقلال اپنے بغیر اعتماد کے کسی اور مجتہد کے رائی پر سوا مجتہد کے دوسرے
کے لئے جایز نہ ہوگا اور مقلد کو حاکم بالاستقلال کہنا جایز نہ ہوگا بلکہ ناقل حکم
ہے قال النووی تحت شرح ہذا الحدیث قال العلماء اجمع المسلمون
علی ان ہذا الحدیث فی حاکم عالم اہل للحکم فان اصاب فلہ اجران
اجر باجتہادہ واجر باصابتہ وان اخطأ فلہ اجر باجتہادہ وفی الحدیث
محذوف تقدیرہ اذا اراد الحاکم فاجتہد قالوا فاما من لیس باہل للحکم
فلا یحل لہ الحکم فان حکم فلا اجر لہ بل ہو آثم فلا ینفذ حکمہ سواء وافق
الحق ام لا لان اصابتہ اتفاقیۃ لیست صادرۃ عن اصل شرعی فہو عاص
فی جمیع احکامہ سواء وافق الصواب ام لا وہی مردودۃ کلہا ولا یعذر فی
شیء من ذلک وقد جاء فی الحدیث فی السنن القضاۃ ثلثۃ قاض فی الجنۃ
واثنان فی النار قاض عرف الحق فقضی بہ فہو فی الجنۃ وقاض عرف الحق فقضی بخلافہ فہو فی النار وقاض قضی علی جہل
فہو فی النار انتہی قال المولوی عبد الحکیم فی حاشیۃ الخیالی فثبت ان تحصیل الیقین من الامارات خاص بالمجتہد نفعا

بلکہ مقلد کے حق میں برخلاف اسکے اجماع ہوا ہے

الاجماع بوجوب العمل فی حقه بخلاف المقلد بل نفقد فی حقه علی خلافه انتہی

وجہ ثانی آنحضرت صلعم نے دو اجر کا حصول اصابت پر جو مرتب ہی اجتہاد پر مرتب
فرمایا اور ایک اجر کا حصول خطا پر جو مرتب ہی اجتہاد پر مرتب فرمایا اگر حصول دو یا
ایک اجر کا خصایص اجتہاد سے نہ ہوتا تو ایک یا دو اجر کا اصابت و خطا پر جو اجتہاد مین
مرتب ہین کسطرح مرتب فرماتے اگر کوئی شبہ کرے لا نسلم کہ ایک یا دو اجر کا حصول
خصایص اجتہاد سے ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک تخصیص بالوصف نفی الحکم
عما عداہ پر دال نہین جواب دو وجہون سے ہی وجہ اول غیر مجتہد کے لئے ثواب
نہ ہونا بواسطہ تخصیص نہین بلکہ بنا بر عدم علت ہی پس عدم حکم عدم اصلی ہی نہ عدم
شرعی فی التوضیح ونحن نقول ایضا بعدم الحکم ای عند عدم الوصف لکن
بناء علی عدم العلة فیکون عدم الحکم عدما اصلیا لا حکما شرعیا لا انه
علة لعدمه ای لا بناء علی ان عدم الوصف علة لعدم الحکم عند عدم
الوصف انتہی وجہ ثانی ایک یا دو اجر کا ہونا بیان شارع سے معلوم ہوا ہے
جبکہ شارع غیر مجتہد کی ماجور ہونے سے حالت اصابت و خطا مین ساکت ہی باوجودیکہ
اول احاکم مطلق کا حال بیان کیا کہ اذا حکم الحاکم کہا بعد از ان مطلق حاکم کی بیان
حال سے ایک فرد حاکم کیطرف انتقال کیا کہ فاجتهد فرمایا پہر حکم صواب و خطا
مطلق حکم پر بلکہ اجتہاد پر مرتب کیا اور فرمایا ثم اصاب فله اجران واذا حکم
فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد پس تخصیص بالوصف بیان عموم کے مقام مین
نفی حکم عما عداہ پر دال ہے لیکن اس باعث سے نہین کہ ان التخصیص عندنا دال
علی نفی الحکم عما عداہ بلکہ اس سبب سے کہ ان السکوت فی موضع الحاجة بیان

قوله فی التوضیح [illegible]

[illegible] تخصیص [illegible] نفی حکم [illegible]

قوله ان السکوت [illegible]

لنفی الحکم عن المسکوت عنہ یہہ مفہوم مخالف پر عمل کرنا نہین بلکہ منطوق و بیان
کی مستفاد پر عمل کرنا ہی لان السکوت فی معرض البیان بیان اور یہہ ہمارے نزدیک
حجت ہے کما قال صاحب التوضیح ولا یلزم علینا امۃ ولدت ثلثۃ فی
بطون مختلفۃ فقال المولی الاکبر منی فانہ نفی الاخیرین فان ہذا لیس لتخصیص
ہذا دلیل علی قولہ ولا یلزم والمعنی ان کونہ نفیا للاخیرین لیس لاجل
ان التخصیص دال علی نفی الحکم عما عداہ بل لان السکوت فی موضع الحاجۃ
بیان فانہ یحتاج الی البیان ای الی الدعوۃ لو کان الولد منہ فلما سکت
عن الدعوۃ یکون بیانا بانہ لیس منہ انتہی اگر کوئی کہے کہ کیا نکتہ ہی کہ آنحضرت
نے زنا کو کہ موضوع تعقیب طلاق ہے ہمیشہ کی نہی ناجتہد پر داخل فرمایا اور تم کو کہ موضوع تعقیب مع التراخی کے لئے ہے تم صاحب
تم الخطأ پر داخل کیا ہم کہتے ہین اس مین اشارہ ہی کہ اجتہاد مجتہد پیچھے ارادہ حکم کے واجب ہے اما وقوع
صواب و خطا اسکی رائے مین دلیل کے ترتیب مقدمات کے بعد ہی تو ترکیب دلیل
اثبات مسایل فقہ پر شکل اول کے ساتھہ اسطرح ہے ہذا الحکم ثابت لانہ حکم ہذا شانہ
وہذا الفعل صادر من مکلف ہذا شانہ ولم یوجد العوارض المانعۃ من ثبوت ہذا الحکم
ویدل علی ثبوت ہذا الحکم قیاس ہذا شانہ یہہ صغری ہے اور کبری یہہ ہی وکل حکم
موصوف بالصفات المذکورہ یدل علی ثبوتہ القیاس فہو ثابت فہذہ القضیۃ
ثابتۃ اور یہہ قضیہ اخیر مسایل اصول فقہ ہیں اور بطریق لازمہ اسطرح ہوگا کلما وجد قیاس
موصوف بہذہ الصفات دال علی حکم موصوف بہذہ الصفات ثبت ذلک الحکم لکنہ وجد قیاس موصوف بہذہ الصفات
دال علی حکم موصوف بہذہ الصفات فثبت ذلک الحکم جبتک کہ ترتیب مقدمات ور عایت نظم صحۃ مقدمات من
حیث المادۃ والصورۃ نہین کیا جاتا صحت انتاج کی پائی نہین جاتی تو اخذ

حکم کے واسطے صرف زبان ترتیب مقدمات و رعایۃ شرائط و ضوابط کے لئے ضرور ہوا لہذا کلمہ ثم کو کہ تراخی کے واسطے موضوع ہی ثم اصاب ثم اخطا پر داخل کیا اگر کوئی کہے کہ کیا نکتہ ہے کہ حدیث معاذ میں حکم کے نہ ہو نیکے وقت تمسک بالاجتہاد کا ذکر کیا اور اس حدیث میں بمجرد ارادہ حکم اجتہاد کا مطلقاً فرمایا ہم کہتے ہیں کہ حدیث معاذ میں اجتہاد بالرای کا کہ وہ اجتہاد مقید ہے جو ضمن قیاس میں متحقق ہوتا ہی ذکر ہے اور بلاشک تمسک ایسے اجتہاد کے ساتھ موخر ہے تمسک بالقرآن و حدیث سے اور اس حدیث میں اجتہاد مطلق بغیر تقیید بالرائی واقع ہے وقد علمت انہ لابد فی کل حکم من ترتیب الاصول والمقدمات لانہ لایصح التمسک بالمنصوص القطعی فضلا عن غیر المنصوص الظنی الا بعد انضمام مقدمات الاصول کما فی قولہ تعالی اقیموا الصلوۃ فانہ لایصح التمسک بہ علی فرضیۃ الصلوۃ الا بان یقال ھذا امر وکل امر للوجوب فھذا للوجوب فمتی لم یعلم صحۃ الصغری وکلیۃ الکبری لایصح الانتاج فافھم فانہ ینفعک فی کثیر من المواضع اس حدیث سے دو امر مستفاد ہیں امر اول حاکم بالاستقلال سوائے مجتہد اور کوئی نہیں امر ثانی حدیث دال ہی کہ ہر مجتہد مصیب نہیں بلکہ بعضی مصیب اور بعضی مخطی ہیں اختلاف کے وقت کما ہو مذہب اہل السنت والجماعۃ قال بحر العلوم فی حاشیۃ المسلم ثم المصیب فلہ اجران اجر الاجتہاد واجر الاصابۃ ولا وجہ لھذا الاجر الا الرحمۃ الالٰہیۃ لان اصابتہ لیس بفعل مقدور وانما ھو المقدور لہ بذل الجھد فان اتفق ان یودی نظرہ الی مقدمات مناسبۃ لہ اصابہ لکن النص دل علی انہ لہ

بحرالعلوم نے فرمایا ہے مسلم میں جو مجتہد مصیب ہے اس کے لئے دو اجر ہیں اجر اجتہاد اور اجر اصابت اور کوئی وجہ اس اجر کے لئے نہیں سوائے رحمت الٰہیہ کے کیونکہ اصابت فعل مقدور نہیں ہے مقدور بذل جہد ہے اگر ایسا اتفاق ہوا کہ نظر اس کی پہونچی مقدمات مناسبہ کی طرف تو مصیب ہوا لیکن نص دال ہے کہ اس کے لئے دو اجر ہیں

اجرین فیجب القبول ومن اخطاء فله اجر واحد لامتثال امر الاجتهاد وبذل
الوسع ولا اجر بمقابلة الخطاء فان الخطاء وان لم یکن موٴاخذا به الا انه لا
یجب الاجر علیه وهذا معنی قول الحنفیه ان المجتهد مصیب ابتداء ای ملحق
بفعله ومخطئ انتهاء وهذا هو الصحیح عند الاربعة ای کون الحق واحدا انتهی
الوجه الرابع عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلعم نضر الله عبدا سمع
مقالتی فحفظها ووعاها واداها فرب حامل فقه غیر فقیه ورب
حامل فقه الی من هو افقه منه رواه الشافعی والبیهقی فی المدخل ورواه
احمد والترمذی وابو داود وابن ماجه والدارمی عن زید بن ثابت وعن ابن
مسعود قال سمعت رسول الله صلعم یقول نضر الله امرأ فبلغه کما سمعه
فرب مبلغ اوعی له من سامع رواه الترمذی وابن ماجه ورواه الدارمی عن
ابی الدرداء وفی المرقاة قوله نضر الله النضرة الحسن والرونق یتعدی ولا
یتعدی وروی مخففا ومثقلا قال النووی التشدید اکثر والمعنی خصه الله
تعالی بالبهجة والسرور انتهی اقول آنحضرت صلعم نے حصول بہجت وسرور
کی دعا اُس شخص کے واسطے کی جس نے آنحضرت کا قول سُنکر یاد کیا اور فقیہ
یا افقہ کی طرف ادا کیا اور جملہ دعائیہ کی تعلیل یہہ فرمائی فرب حامل فقہ غیر فقیہ
ورب حامل الی من ہو افقہ منہ یعنی میں حافظ و واعی کیواسطے اسلیٔ دعا کرتا ہوں
کہ بہت لوگ حاملان حدیث غیر عالم بالحدیث ہیں وہ علم جسپر اخذ احکام اور تمیز
بین الحلال والحرام مرتب ہی یا وہ بہی عالم ہیں لیکن سامع وموٴدی الیہ اُن حاملوں
سے افقہ واعلم ہیں پس جبکہ حاملان احادیث پہنچانے حدیث کے لیے آنحضرت سے

نووی نے کہا تشدید تخفیف سے اکثر ہے اور معنی یہہ ہوا کہ اللہ اسکو بہجت اور سرور کے ساتھ خاص کرے انتہی ۱۲ منہ

فقیہ یا افقہ کیطرف وسایل و بواعث ہوئی اور جنکی طرف پہنچایا ہی وہ مدرک حقایق احکام اور مطلع وجوہ و علل خفیہ خطابات الٰہیہ کے ہین یہ لوگ بباعث وسیلہ ہونے کے مستحق دعائی حضرت رسالت صلعم کے ہوئی لان الدال علی الخیر کفاعلہ

اتمام التقریب جناب رسالتمآب صلعم نے اپنی حدیثون کو فقہ فرمایا اور اُن راویون کو کہ جو احادیث کی کنہ حقایق کے مدرک نہین حیوان حامل اسفار یا اُس حامل کے ساتھ کہ اپنی بارِ پشت کی حقیقت سی واقف نہین تشبیہ دی پس حدیث کا فقہ ہونا یا باعتبار لفظ کے ہی یا باعتبار معنی کے جو ظاہر عبارت سے سمجھا جاتا ہے یا باعتبار اُن معانی کے جو بواطن اشارات سے مستنبط ہوتے ہین بنا بر اول ہر متلفظ بالحدیث کا فقیہ ہونا لازم آتا ہے لان قیام المبدء علہ لیحمل وہو باطل لقولہ فرب حامل فقہ غیر فقیہ بنا بر ثانی جمیع رواۃ صحابہ کا فقہا ہونا لازم آتا ہے کیونکہ زبان عرب کو بلا معونت کسب جانتے تھے و باوجود آن حضرت رسالت مین حاضر رہکر رموز دلالت کی مستفسر رہتے تہے و بطلانہ ایضا ظاہر عن قولہ فرب حامل فقہ غیر فقیہ بنا بر ثالث مطلوب حاصل ہے پس ثابت ہوا کہ علم حدیث جو معتبر ہے اُسی شخص کو حاصل ہی کہ بواطن اشارات جانتا ہی نہ اُسکو کہ مثل عابر سبیل معبر عبارات سی گذرتا ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ علم مطلق و فقہ میز فرق کثیر ہے کیونکہ انمین نسبۃ عموم خصوص مطلق ہی ہر فقیہ عالم ہی و لا عکس اور نفی فقاہت سے نفی علم مطلق نہین ہوتا لان نفی الخاص لا یستلزم لنفی العام ہم کہتے ہین کہ آنحضرت صلعم نے اپنی حدیث کو فقہ فرمایا اور حافظ حدیث کو حامل فقہ کہا جب ہر حدیث فقہ ہی تو علم بالحدیث عین علم بالفقہ ہے ورنہ لازم آیگا

کہ حضرت کی کل حدیث فقہ نہو اور علم بالفقہ مستلزم ہو اسکا کہ اسکو عالم کو فقیہ کہا
جاوے لان قیام المبدء علۃ للحمل اور کلام ہماری مطلق علم مین نہیں بلکہ اس
علم بالحدیث مین ہی جو کہ اخذ احکام مین معتبر ہے اور وہ علم ہے کہ جسکی باعث اسکو
عالم کو فقیہ کہا جاتا ہے لہذا آنحضرت نے اپنی حدیث کی تعبیر فقہ کے ساتھہ کی
تاکہ اشارہ ہووی کہ میری باتون کا مدرک فقیہ ہوتا ہے ومن لا یکون فقیہا لا اعتبار
لفہمہ فان قیل روی عن ابی الدردا قال سئل رسول اللہ صلعم ما حد العلم
الذی اذا بلغہ الرجل کان فقیہا فقال رسول اللہ صلعم من حفظ علی امتی
اربعین حدیثا فی امر دینہا بعثہ اللہ فقیہا وکنت لہ یوم القیمۃ شافعا و
شہیدا رواہ البیہقی فی شعب الایمان متبادر اس حدیث سے یہہ ہے کہ چالیس
حدیثون کا حافظ فقیہہ ہے وہو معارض لما مہدتم قلنا عـه فی المرقاۃ قولہ من حفظ
علی امتی ای شفقۃ علیہم اولاجل انتفاعہم قال النووی المراد بالحفظ
نقل الاحادیث الاربعین الی المسلمین وان لم یحفظہا ولا عرف معناہا
ہذا حقیقۃ معناہ وبہ یحصل انتفاع المسلمین لا بحفظہا ما لم ینقل الیہم
اقول فی قولہ ولا عرف معناہا نظر لانہ لا یلایم المقام الذی ہو حد العلم
اذ الفقہ ہو العلم بالشئ والفہم لہ وغلب علی علم الدین لشرفہ والا فالحامل
غیر فقیہ کما ورد فی الحدیث انتہی اقول یہ اشارہ اس حدیث کی طرف ہو
فرب حامل فقہ غیر فقیہ علاوہ میں کہتا ہوں کہ چالیس کے حافظ کو زمرہ
فقہا مین اٹھانا فقیہ حقیقی ہونے پر دال نہیں بلکہ فقہا کے تابع ہونے پر
دال ہے ورنہ آنحضرت اسیقدر فرماتے من حفظ علی امتی اربعین حدیثا

فی مردبہا اور بعثہ اللہ فقیہا زیادہ نہ فرماتے اور کسی فرقہ خاصہ مین اُٹھانا مُسلّم نہین اسکو کہ مبعوث اُس فرقہ کے افراد حقیقیہ سے ہووے ورنہ لازم آئیگا کہ ہرایک طالب علم دین افراد انبیاء سے حقیقۃً ہو اور بطلان تالی کا بیان سے غنی ہے اما الملازمۃ فلما قال صلعم من جاءہ الموت وھو یطلب العلم لیحیی بہ الاسلام فبینہ وبین النبیین درجۃ واحدۃ فی الجنۃ رواہ الدارمی اُس حدیث سے جو موضع استدلال مین مذکور ہے چند امور مستفاد ہین اول عالم بالحدیث جو اخذ احکام مین وہ علم معتبر ہے سوائے مجتہد کے اور کوئی نہین ثانی بہت صحابہ باوجود انکہ مشرف بشرف صحبۃ سید الانبیا اور زبان عرب عرباء سے واقف اور تتبع لغات سے مستغنی تھے فقہا و مجتہدین تھے اور بعد اُن کے تابعین اور تبع تابعین فقاہۃ و اجتہاد مین اُن سے افضل تھے منشا اسکا یہی ہے کہ انمین معنی فقاہۃ اور شرائط اجتہاد متحقق نہ تھے اور تابعین اور من بعدہم مین یہہ سب امور موجود تھے اگر کوئی معنی اجتہاد اور شرائط اور حکم مرتب علیہ اجتہاد کا پوچھے ہم کہتے ہین الاجتہاد بذل الفقیہ الوسع فی معرفۃ حکم شرعی او فی الظن بحکم شرعی ھکذا فی التلویح قال صدر الشریعۃ فی التوضیح شرطہ ان یحوی علم الکتاب بمعانیہ لغۃ وشرعا واقسامہ المذکورۃ وعلم السنۃ متنا وسندا ووجوہ القیاس کما ذکرنا وحکمہ غلبۃ الظن علی احتمال الخطاء انتہی قال العلامۃ الچلپی فی حاشیۃ التلویح قد یقال الصواب ان الاجتہاد غیر متجزئ لما مر فی حد الفقہ ھو الذی اوملکۃ الاستنباط فی الکل وانما المقلد یجوز ان یعلم بعض الاحکام من الادلۃ والتحقیق ان

الاجتهاد الذی هو الفقاہة کالبلاغة وسائر العلوم التی هی عبارة عن الملکات
وکما ان الشخص اذا قدر علی تطبیق فرد من الکلام بل نوع منه شکر او شکایة
او مدح او ذم علی مقتضی الحال لا یکون بلیغا ویجعل قصده للخواص و
المزایا بمنزلة العدم بل یجب ان یکون له ملکة یقتدر بها علی تطبیق کل کلام
علی مقتضی الحال حتی یعتبر قصده ایاها فکذلک الاجتهاد فیکون المجتهد
من له ملکة یقتدر بها علی استنباط کل حکم شرعی فرعی عن دلیله لا ینافی
ذلک صدور لا ادری من المجتهد لما عرف انتهی یہ اشارہ ہے اسکی طرف
جو علامہ نے حدیقہ میں تحقیق فرمایا ہے حیث قال لا نسلم ان عدم تیسیر
بعض الاحکام لبعض الفقهاء او الخطاء فی الاجتهاد ینافی التجزی بالمعنی
المذکور لجواز ان یکون ذلک لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة
الوهم للعقل ومشاکلة الحق الباطل ونحو ذلک ولا نسلم ان شیئا
من الاحکام التی لم یرد بها نص ولا اجماع یکون بحیث لا مساغ فیه
للاجتهاد یدل علیه حدیث معاذ حیث اعتمد علی الاجتهاد برایه
فیما لا یجد فیه النص ولم ینقل النبی فان لم یکن محلا للاجتهاد ولا نسلم
ان لا دلالة للفظ العلم علی التهیؤ المخصوص فان معناه ملکة یقتدر
بها علی ادراک جزئیات الاحکام واطلاق العلم علیها شائع ذائع
فی العرف کقولهم فی تعریف العلوم علم کذا وکذا فان المحققین علی ان المراد
به هذه الملکة ویقال لها الصناعة لانفس الادراک وکقولهم وجه الشبه
بین العلم والحیوة جهتا ادراک انتهی اقول اس پر دلیل کہ آزاد مجتہدین میں

اجتہاد متحد نہیں قول آنحضرت صلعم ہے قرب حامل فقہ الی من ہو افقہ منہ اسلئے کہ
یہہ دال ہے کہ فقیہ کلی مشکک ہو کہ شدۃ و ضعف باعتبار اختلاف مراتب مجتہدین
من حیث حصول الملکات الکمالیۃ قبول کرتا ہے اور جبکہ حصول مراتب کمالیہ
مرہون بابدی الشروط یا موقوف بر اکتساب نہیں بلکہ بمحض فضل و اعطای جناب الٰہی
ہے لہذا بیان حد و تعیین مراتب اجتہاد سے اعراض فرماکر اسپر اکتفا کیا گیا کہ
کہ استحفاظ احادیث و معانی ظاہرہ سے فقاہت حاصل نہیں ہوتی اور اسپر اکتفا کیا گیا
من حیث الشدۃ و الضعف یا من حیث الکمال و النقصان مختلف ہیں فظہر ان
حد المجتہدین لہ ملکۃ یقتدر بہا علی استنباط کل حکم شرعی فرعی عن دلیلہ اور یہہ معنی
افراد مجتہدین مین صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین مین متحقق ہے اگر صحابہ کو مستثنا
کیا جاوے تو اجتہاد مشروط بشرایط مذکورہ اجتہادات صحابہ پر صادق نہ آئی
بلکہ تابعین وغیرہ کے اجتہادات پر صادق آئیگا فافہم **ثالث** جسطرح الفاظ و
کلمات مسموعہ آنحضرت صلعم سے یاد ہون بغیر تغیر و تبدیل کے نقل حدیث مین
روایہ کرنے چاہئی اور سوائے اسکے نقل بالمعنی جائز نہین جیسا کہ یہہ مختار بعض المحدثین
کا ہے فی التوضیح واما التبلیغ فانہ لا یجوز عند بعض اہل الحدیث النقل
بالمعنی لقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرأ ای نعم اللہ سمع منا مقالتہ فوعاہا
واداہا کما سمعہا و لانہ مخصوص بجوامع الکلم و عند عامۃ العلماء
یجوز و لا شک ان العزیمۃ ہو الاول والتبرک بلفظہ علیہ السلام اولی لکن اذا
ضبط المعنی و نسی اللفظ فالضرورۃ داعیۃ الی ما ذکرنا انتہی و فی التلویح
قولہ لقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرء الحدیث اجیب بان النقل بالمعنی من غیر

تغیر اداء کما سمع ولو سلم فلا دلالۃ فی الحدیث علی عدم جواز غایۃ
انہ دعاء للناقل باللفظ لکونہ افضل انتہی وتعقب علیہ العلامۃ الحلبی فقال
قبل الجواب لیس بمرضی لان المسموع ہو اللفظ لا المعنی فلا نسلم ان
النقل بالمعنی اداء کما سمع غایتہ انہ یکون اداء لمعنی ما سمع بعبارۃ مغایرۃ
لما سمع فلا یکون کما سمع واما قولہ ولو سلم فیمکن ان یجاب عنہ من جہتہم
بان الحدیث دل علی افضلیۃ النقل کما سمع وترک الافضل المؤدی الی
ترک الواجب وہو ما فی عبارتہم مما لا یؤدی بغیرہا لا یجوز انتہی رابع
اجتہاد وفقاہت کے کلی شکک ہونے پر حدیث بمنطوقہ دال ہے اور تشکیک
اس مقام میں منحصر ہے اشدیت واضعفیت اصابت میں اور اشدیت اصابت مستلزم ہے اضعفیت خطا
کو اور اضعفیت اصابت مستلزم ہے اشدیت خطا کو پس یہ کہنا کہ مجتہدین اصابت و خطا
میں سب برابر ہیں صحیح نہیں کیونکہ مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوا کہ رجحان صحابہ
باعتبار افقہ و اعلم کے ہے فافہم واستحضر ٭ **خامس** حکم فقاہت واجتہاد غلبہ ظن کا
احتمال خطا پر ہے اگر یہ حکم فقاہت واجتہاد پر مرتب نہ ہوتا تو مجتہد اور غیر مجتہد میں
امر علی السویہ ہوتا وہو باطل ومستلزم الباطل باطل

الوجہ الخامس عن جندب قال قال رسول اللہ صلعم من قال فی القرآن
برائہ فاصاب فقد اخطأ رواہ الترمذی وابو داؤد وعن ابن عباس قال
قال رسول اللہ صلعم من قال فی القرآن برائہ فلیتبوأ مقعدہ من النار
وفی روایۃ من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعدہ من النار
رواہ الترمذی فی المرقاۃ قولہ من قال فی القرآن برائہ ای من تکلم

فی معناہ او فی قرءتہ من تلقاء نفسہ من غیر تتبع اقوال الائمۃ من
اھل اللغۃ والعربیۃ المطابقۃ للقواعد الشرعیۃ بل بحسب ما یقتضیہ عقلہ
وھو مما یتوقف علی النقل بانہ لا مجال للعقل فیہ کاسباب النزول والناسخ
والمنسوخ وما یتعلق بالقصص والاحکام او بحسب ما یقتضیہ ظاھر النقل
وھو مما یتوقف علی العقل کالمتشابہات التی اخذ المجسمۃ بظواھرھا
واعرضوا عن استحالۃ ذلک فی العقول او بحسب ما یقتضیہ بعض العلوم
الالٰھیۃ مع عدم معرفتہ ببقیتھا وبالعلوم الشرعیۃ فیما یحتاج لذلک
انتھی اقول توضیح مقام اگر مراد منع تفسیر بالرای سے یا منع مطلق ہے کہ ہر آیت
کی تفسیر میں من حیث اللغۃ والنحو والادب ومحاورات العرب والبلاغۃ وغیرھا
من العلوم العربیۃ الشرعیۃ آنحضرت صلعم سے نقل واجب ہی تو یہہ باطل ہے کیونکہ
آنحضرت صلعم سے قواعد علوم مطلقاً منقول نہین جہ جائے قاعدہ خاصہ
یا اس طرح منع ہے کہ بغیر قواعد علوم عربیہ شرعیہ مدونہ جو ائمہ فنون سے منقول ہے
تفسیر کری اور ظاہر ہے کہ تدوین علوم عربیہ شرعیہ نہ آنحضرت اور نہ صحابہ کے
زمانہ مین ہوا ہے پس کس طرح ہو سکتا ہے کہ صحابہ کو مخاطب کرکے یہہ بھی کہا جاوے
کیونکہ انکو رجوع بسوئے قواعد من حیث مطالعہ کتب تہا تا کہ کتب علوم مین امعان
نظر اور ائمہ لغت ونحو وبلاغۃ وغیرہم کے تتبع آرا کرکے استحضار مسایل و استحفاظ
دلایل کرتے اور یا مراد منع سے یہہ ہے کہ بغیر حصول ملکۂ اجتہاد قرآن سے استخراج
احکام نہ کرین اور ملکۂ اجتہاد وصفائی قلب ایسا امر ہے کہ صاحبان اس ملکہ کو قواعد
علوم شرعیہ پر بغیر اکتساب فنون کے اطلاع کر دیتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ واللذین

یا اسکے موافق ظاہر نقل کے بات کہی ہو حالانکہ دعواس تفسیر کے عقل پر موقوف
ہے عقل [illegible] متشابہات کی مجسمہ [illegible]
[illegible] بعض علوم الٰہیات [illegible] علوم شرعیہ [illegible]
[illegible] ۱۲

جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا اور یہی شق حق ہے اگر کوئی کہے کہ بیان
ایک اور احتمال ہے کہ جن امرون مین عقل کو مجال نہین جیسا اسباب نزول
اور ناسخ و منسوخ اور وہ جو قصص و احکام سے متعلق ہے اُنمین تفسیر بالرائے
منع ہے تو اس سے لازم نہین کہ جنمین عقل کو مجال ہو اُنکی تفسیر بھی منع ہو
اِس منع سے تخصیص تفسیر بالمجتہد مستفاد نہین ہم کہتے ہین کہ من قال فی القرآن
برایہ فاصاب فقد اخطأ عام شامل ہے جمیع تفاسیر قرآن کو اور حمل عام عام
پر بہتر ہے خاص پر حمل کرنیسے اگر کوئی شبہ کرے کہ حدیث مذکور تمہارے نزدیک
بھی مخصوص ہے اِسلئے کہ آئمہ مجتہدین اِس وعید شدید سے خارج ہین جواب ائمہ قیاس
مجتہد مظہر احکام ہے نہ مثبت اور مجتہد اپنے صواب خطا پر ماجور ہے لہذا اجماع اسپر
منعقد ہے ان كل ما هو مظنون المجتهد حكم الله قطعا في حقه جو حکم کہ مجتہد
اپنے رای و قیاس سے نکالتا ہے غیر حکم اللہ نہین بلکہ اُسکے قیاس اُسکے حق مین کالوحی
ہے پس معنی حدیث یہ ہوا من قال فی القرآن برایہ فقط من غیر ان یکون حکم رایہ
وقیاسہ مستند الی اللہ تعالی فاصاب فقد اخطأ اگر کوئی کہے قید احکام اس قول مین[1]
من قال فی القرآن ای فی احکام القرآن کیون زیادہ کیا ہم کہتے ہین عن ابی ہریرہ[2]
قال قال رسول اللہ صلعم اعربوا القرآن واتبعوا غرائبه وغرائبه فرائضه
وحدوده رواه البیهقی فی شعب الایمان فی اللمعات اعربوا القرآن ای بینوا
معانیه واظهروها والاعراب الابانة والافصاح وهذا یشترک فیه جمیع
من یعرف لسان العرب انتهی اِس سے معلوم ہوا کہ شارع نے تفسیر کرنے کی
ہر ایک عارف زبان عرب کو اجازت دی ہے اور فرمایا کہ اظہار معانی بوضاحت

[1] ابی ہریرہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اعراب کرو قرآن کو اور غرائب قرآن کی تبعیت کرو اور غرائب قرآن فرائض و حدود قرآن ہے روایت کیا اسکو بیہقی نے شعب الایمان مین ۱۲

[2] لمعات مین ہے اعربوا القرآن کا معنی ہے کہ بیان کرو اور ظاہر کرو قرآن کے معانی کو اور اعراب اظہار کو کہتے ہین اور بعض ... انتہی ۱۲

بیان کرے اور جب شارع سے تفسیر کی اجازت ہوئی تو حمل کلام آنحضرت اسکی خلاف
پر حمل کرنی صحیح نہیں اما استخراج احکام فقہا و مجتہدین سے مختص ہین لہذا کلام آنحضرت
مین زیادہ احکام کیا علاوہ انکے علم باسباب نزول و ناسخ و منسوخ و متعلق قصص احکام
سوائے مجتہد کے اور کو ممکن نہین تقریرہ ان اوضح الدلالات عند اہل الاصول
عبارۃ النص وہی عبارۃ عن الدلالۃ علی المعنی المسوق لہ سواء کان ذلک المعنی
عین الموضوع لہ او جزئیہ او لازم المتاخر و بعدہ مرتبۃ و اعتماد اشارۃ
النص وہی الدلالۃ علی المعنی الغیر المسوق لہ سواء کان ذلک المعنی عین الموضوع
لہ او جزئہ او لازمہ المتاخر فکل معنی یتعلق بالوضع مشترک بین الدلالتین
المذکورتین فیمکن ان یکون المعنی المطابقی الذی یفہم فی الظاہر متعلقا باشارۃ
النص و المعنی الالتزامی المتاخر الذی یفہم من النظر الدقیق و الملکۃ
الراسخۃ متعلقا بعبارۃ النص فہذا المعنی الالتزامی راجح علی المعنی المطابقی
المذکور لان الاول یتعلق بالدلالۃ الراجحۃ و الثانی بالدلالۃ المرجوحۃ
فلما کان التعیین و التمییز بین موارد الدلالۃ التی ہی اوضح الدلالات
عسیرا جدا فکیف حال الدلالات الاخری فلہذا شرط الاجتہاد بان یحوی
علم الکتاب بمعانیہ لغۃ و شرعا و اقسامہ المذکورۃ فی الاصول و علم السنۃ
متنا و سندا مع المعانی و الاقسام و وجوہ القیاس ہکذا فی التوضیح اگر کوئی
شبہ کرے کہ آنحضرت کا قول فاصاب فقد اخطأ اسپر دال ہے کہ اصابۃ اسکی خطا کے
حکم مین ہے وقد قال صلعم رفع عن امتی الخطاء و النسیان وقد قال اللہ تعالی
تعلیما للعبادہ طریق الدعاء ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا معلوم ہوا

کہ خاطی آثم نہیں ہم کہتے ہیں حدیث میں آیا ہے من قال فی القرآن برأیہ فلیتبوء مقعدہ من النار معلوم ہوا کہ قرآن میں قول بالرائی کرنا غیر اہل کا موجب دخول نار ہے تو خلاصی وعید سے حالۃ اصابتہ وخطا دونوں میں نہیں علاوہ اسکے قولہ علیہ السلام من قال فی القرآن برایہ فاصاب فقد اخطاء جمیع اہل رائی کو خواہ مجتہد اور خواہ غیر مجتہد ہو عام وشامل ہے لیکن مجتہد اس عموم سے اس قول کے ساتھہ اذا حکم الحاکم فاجتہد ثم اصاب فلہ اجران الحدیث مخصوص ہے تو حدیث من حیث الوعید غیر مجتہد کو شامل ہے لان العام الذی قد خص منہ البعض حجۃ فی شمول ما بقی من التخصیص وہو المراد +

الوجہ السادس عن ابن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعۃ احرف لکل آیۃ منہا ظہر وبطن ولکل حد مطلع رواہ فی شرح السنۃ فی المرقاۃ علی سبعۃ احرف ای قرءات او لغات او انواع من الاحکام قال الشارح الحرف الطرف فقیل المراد اطراف اللغۃ العربیۃ فکانہ قال علی سبع لغات من لغات العرب فہی المشہورۃ منہا بالفصاحۃ قولہ لکل آیۃ منہا ای من تلک الاحرف السبع قال السید جمال الدین المحدث قسم صلعم کل حرف تارۃ بالظہر والبطن والاخری بالحد والمطلع فالظہر ما بینہ النقل والبطن ما یکشفہ التاویل والحد ہو المقام الذی ینقضی اعتبار کل من الظہر والبطن فیہ فلا محید عنہ والمطلع المکان الذی یشرف منہ علی توفیۃ خواص کل مقام حقہ ولیس للحد انتہاء لان غایتہما ظن العارفین باللہ وما یکون سرا بین اللہ وبین المصطفین من انبیائہ واولیائہ

فمطلع الظاهر تعلم العربیۃ والتمرن فیہا وتتبع ما یتوقف معرفۃ الظاہر
ومطلع الباطن بتصفیۃ النفس بالریاضۃ قال فی المعالم الظہر لفظ القرآن
والبطن تاویلہ والمطلع الفہم وقد یفتح اللہ تعالیٰ علی المتدبرین
ما لا یفتح علی غیرہ انتہی کذا فی الطیبی ایضاً اقول ہر آیۃ کی تقسیم ظہر و
بطن اور حد و مطلع کیطرف یا تقسیم کل ہوئے اجزا ہے یا تقسیم کلی ہوئے جزئیات
ہے بنا بر اول ہر ایک معنی ظاہری ہر ایک ایۃ کا اس آیۃ کے تمام معنی اور
مطابقی کے نسبت جزو معنی اور تضمنی ہوگا پس تمام معنی آیۃ کا وہ شخص جانیگا
جو مراتب اربعہ ظہر و بطن و حد و مطلع کی ادراک سے مشرف ہوگا اور ظاہر ہے کہ
ان مراتب کا ادراک سوائے مجتہد کے دوسرے کو نصیب نہین کیونکہ جس نے
تعلم و تمرن عربیۃ مین کیا اور ما یتوقف علیہ معرفۃ الظاہر کے تتبع کی ادراک معنی
ظاہر کر سکتا ہے اما معنی باطن وہ جانتا ہے جسکو اللہ نے ملکہ باطنیہ و قوۃ اجتہاد
دی ہے ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم و بنا بر ثانی
مراتب اربعہ کا ہر آیۃ مین جمع ہونا قسیمات متبائنہ کا محل واحد مین جمع ہونا ہے وہو باطل
اور بطلان شق ثانی پر اسطرح استدلال ممکن ہے کہ وضع آیۃ معنی ظاہری و باطنی
کے مقابلہ مین اشتراک لفظی ہے یا اشتراک معنوی بنا بر اول اجتماع دو معنون سے
ہر آیۃ مین عموم مشترک لازم آئیگا وہو باطل عندنا و بنا بر ثانی اجتماع افراد متبائنہ
مصداق واحد مین آئیگا وہو باطل ایضاً اگر کوئی کہے کہ مراد ظاہر سے لفظ قرآن
او باطن سے تاویل قرآن اور مطلع سے فہم قرآن ہے کما فی المعالم تو جواب یہ ہے
کہ یہ ارادہ صحیح نہین کیونکہ ہر کلام مین یہ شان و صفۃ ہے کلام اللہ معجز کی

تخصیص کا کیا معنی ہے اسلئے کہ ہر کلام کے الفاظ ظاہر ہیں اور تاویل باطن ہے،
اور فہم مطلع ہے فلا یکون تعریف الکلام المعجز باقصی الاعجاز الا بالوصف العام المشترک
بین کل کلام من کل متکلم بلیغا کان او غیرہ وہذا بعید عن المومن بکتاب اللہ تعالی فضلا
عن حضرۃ الرسالۃ صلعم فی التوضیح (ایضا) واما منکروا القیاس فانہم عملوا بنظم
الکتاب حفظوا واعرضوا عن اعتبار فحواہ واخراج الدرر المکنونۃ عن بحار معناہ
وجہلوا ان للقرآن ظہرا وبطنا وان لکل حد مطلعا وقد وفق اللہ تعالی
العلماء الراسخین العارفین دقایق التاویل لکشف قناع الاستار عن
جمال معنے التنزیل انتہی قال العلامۃ الجلپی قال المصنف وجہلوا انہ للقرآن
ظہرا وبطنا ولکل حد مطلعا فی الظہر والبطن وفی الحد والمطلع اقوال
والمختار ان الظہر ہو المفہوم من ظاہر اللفظ اعنی ما لا یحتاج فیہ الی
القرینۃ کالحقیقۃ المستعملۃ والمجاز المتعارف والبطن ہو المحتاج الیہا بتاویل
صرفہ عن الظاہر وذلک یختلف بحسب قوۃ الفہم وضعفہ وقلۃ الوسائط
وکثرتہا والحد منتہی ذلک الحد بالنظر العقلی والقانون اللغوی والمطلع
ما یطلع علیہ من وراء الحد بالکشف برتبہا ومراتب فقد جاء فی الحدیث
النبوی صلعم ان للقرآن ظہرا وبطنا الی سبعۃ ابطن بل روی الشیخ
الاکبر انہ جاء الی سبعین بطنا فنمشی فی تفسیر الفاتحۃ بالحد المرتبۃ
الاولی وما بعد الحد المطلع انتہی

المقدمۃ الثانیۃ

مسئلہ وجوب الاجتہاد علی المجتہد ووجوب التقلید
علی المقلد مسایل فقہ سے نہیں بلکہ ثابت بادلۂ عقلیہ ہیں اور ثبوت اسکا چند وجوہ سے

وجہ اول فقاہتہ ثمرہ اجتہاد ہی اور اجتہاد فقاہتہ کا موقوف علیہ ہی کیونکہ مجتہد جب تک اجتہاد نہ کریگا اُن مسایل کو جو اُسکی اجتہاد پر موقوف ہین کیونکر حاصل کریگا پس اگر مسئلہ وجوب اجتہاد مسائل فقہ سے ہو تو وہ بھی اور مسئلون کیطرح اجتہاد پر موقوف ہوگا اور اجتہاد علم وجوب اجتہاد پر موقوف ہی پس علم وجوب اجتہاد موقوف ہوا علم وجوب اجتہاد پر وہو الدور وہو باطل فکون تلک المسئلہ من علم الفقہ باطل اما اجتہاد کا علم وجوب اجتہاد پر موقوف ہونا اس جہتہ سی ہے کہ نسبت بافراد اُمتہ مرحومہ احکام شریعہ پر علم دو طرح سے ہے باجتہاد یا بتقلید مجتہد کو علم لانا اجتہاد کے ساتھہ واجب ہی اور مقلد کو تقلید کے ساتھہ پس عمل بالاجتہاد موقوف اس مسئلہ کے علم پر ہے۔ وجہ دوم آنکہ مسئلہ وجوب تقلید اگر مسایل فرعیہ سے ہو دور لازم آئیگا واللازم باطل فالملزوم مثلہ **بیان ملازمہ** تقلید کرنا مقلد کا مسایل شرعیہ مین موقوف مسئلہ وجوب تقلید پر ہے اگر یہہ مسئلہ بھی شرعیہ فرعیہ ہوتا تو اسمین تقلید موقوف اسکی تقلید پر ہوتی فیلزم الدور وہو باطل ثابت ہوا کہ یہہ مسئلہ علم کلام کا ہے جیسا کہ وجوب ایمان کا مسئلہ پس ثابت ہوا کہ اس مسئلہ کا ثبوت بادلہ عقلیہ ہے خلاصہ مرام آنکہ مسایل کلامیہ اسلامیہ دو قسم ہین قسم اول جنکا ثبوت ادلہ عقلیہ پر موقوف ہی اور ادلہ شرعیہ کا ذکر اُن کے اثبات کے لئے زیادہ اعتماد کے واسطے ہے نہ آنکہ ادلہ شرعیہ اُن کے موقوف علیہ بمعنی لولاہ لامتنع ہین ورنہ دور لازم آتا ہے مثلاً ایمان بخدا و رسول و کتب و وجود و وجوب او تعالی وغیرہ ادلہ شرعیہ اسپر موقوف ہین اگر یہہ ادلہ شرعیہ پر موقوف ہون تو دور لازم آتا ہے مثلاً ایمان بہ نبوت موقوف دلیل پر ہے اگر دلیل عقلی ہے حصل المطلوب

اگر نقلی ہے دور لازم آتا ہے وہو باطل اگر معجزہ ہے تو معجزہ کا دلیل ہونا عقلی ہے یا نقلی اگر عقلی ہے ثبت المدعی واگر نقلی ہے تو دور لازم آتا ہے۔ قسم دوم جسکا ثبوت محض شرع پر ہے جیسا نماز زکوٰۃ وصوم وغیرہ ذالک من الفرعیات او الاصول الشرعیۃ المحضتہ کاحوال الاخرۃ والبرزخ پس مسئلہ وجوب اجتہاد علی المجتہد اور وجوب تقلید علی المقلد پہلی قسم سے ہے ورنہ دور لازم آیگا **تقریر منطقی** دلیل دو قسم ہے لمی انی دلیل لمی وہ ہے کہ علۃ حکم کے جیسی ذہن مین ہوتی ہے ویسا ہی علۃ حکم کے واقع مین بھی ہو مثلاً تعفن اخلاط نسبت حمی اور دلیل انی وہ ہے کہ ذہن مین فقط علۃ حکم کے ہو جیسا مصنوعات نسبت بصانع اور دلایل شرعیہ نسبت اس مسئلہ وجوب اجتہاد وتقلید کے دلایل انی ہین نہ لمی ورا سمسئلہ کا اصول فقہ اور فقہ مین ذکر کرنا مستلزم اسکو نہین کہ یہہ مسئلہ ان علوم کا ہووے کما لایخفی علی من طالع کتب الفنون المتنوعہ والعلوم المختلفہ اور بھی مراد ہے علمای سہارنپور کے جو انہون نے آپ سے دلیل اثبات نبوۃ پوچھی تھی جسکو آپنے بلحاظ مغالطہ عوام جواب کا کام ہے دوسرے عنوان سے مذکور کیا مگر یہہ نسوچی کہ میری کلام کو علماے دیکھکر کیا کہین گے مگر مخبر صادق کا کہنا ٹلتا نہین دعہ فان الحیاء من الایمان اگر کوئی شبہ کرے کہ اگر ایسا تہا تو زمان صحابہ مین تقلید کیون نہ تھی جواب یہہ ہو کہ یہہ محض افترا ہے زمانہ صحابہ مین لوگ دو قسم تہے مجتہد اور غیر مجتہد فریق ثانی مجتہدون سے پوچھکر عمل کرتے تہے اور یہی تقلید ہے اور تعین تقلید امر دیگر ہے جسکے نہ ہونیکا منشا عدم شمول اصول وقواعد صحابہ جمیع مسایل کو تھا کما ذکرہ علی القاری +

المقدمة الثالثة تقلید افضل و اعلم واجب ہی مجتہدین دلایل -

دلیل اول اخرج الطبرانی عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تولی امر المسلمین شیئا فاستعمل علیهم رجلا وهو یعلم ان فیهم من اولی بذلك واعلم منه بکتاب اللہ وسنة رسوله صلعم فقد خان اللہ ورسوله وجماعة المسلمین کذا فی فتح القدیر دلیل ثانی وعن ابن سیرین قال ان هذا العلم دین فانظروا عمن تاخذون دینکم رواہ مسلم ظاہر ہے کہ تولی امر مسلمین عام ہے کہ دینی ہو یا دنیاوی پس مجتہدین امت مین سے متولی امور دینیہ مسلمین ہین اگر کسی کو اعلم بکتاب وسنة جانکر اسکی تقلید کو چہوڑیگا بالضرور خدا ورسول کا خائن اور واضع شے بغیر محل کے ہوگا اور ماتقدم سے ثابت ہے کہ اجتہاد کلی مشکک ہی افراد مجتہدین مین تفاوت موجود ہی فثبت ان تقلید الاعلم واجب اور نیز جب اخذ علم دین مین اس قدر تفکر وتفتیش استاد کی کرنے پڑے توکسی کو امور دین مین مقتدا بنانے مین بطریق اولی تفتیش وتفکر واجب ہی کہ اعلم وافضل واعدل واکمل ہو دلیل ثالث درمختار مین ہے ان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جهل وخرق بالاجماع انتهی فی ردالمحتار مقتضی مذهب الشافعی کما قاله السبکی منع العمل بالقول المرجوح فی القضاء والافتاء دون العمل لنفسه ومذهب الحنفیة المنع عن المرجوح حتی لنفسه لکون المرجوح صار منسوخا انتهی ظاہر ہے کہ مذہب مجتہد مفضول کا اسکے مفضول جاننے والون کے نزدیک مرجوح ہوگا اور افضل کا مذہب راجح ہوگا جب ایک مذہب خاص کے روایہ مرجوحہ مرویہ بالضعف پر عمل بالاجماع جائز نہین تو مذہب مجتہد مفضول

پر جو بتمامہ مرجوح ہے کس طرح عمل جایز ہوگا کیونکہ پہلی مرجوحیۃ مرجوحیۃ جزئیۃ ہے اور
دوسری مرجوحیۃ کلیۃ ہے **تقریب استدلال** غیر مجتہد دو حال
سے خالی نہین یا اخذ احکام ادلہ اربعہ سے کریگا یا کسی مجتہد کے تابعداری کرکے
عمل بالاحکام بجالاویگا بر تقدیر اول غیر مجتہد کا قضا و افتا بالاستقلال لازم آیگا
وہو باطل کما مر فی المقدمۃ الاولی اور نیز تعریف اجتہاد و فقاہت منقوض ہونگی
بیان اسکا یہہ ہے کہ فقہ عبارت ہے علم بالاحکام الشرعیۃ من الادلۃ التفصیلیۃ
سے علم بالاحکام الشرعیۃ بمنزلۂ جنس و مابہ الاشتراک ہوا و من الادلۃ التفصیلیۃ بمنزلہ
فصل و مابہ الامتیاز ہے اعنی اگر استدلال بالادلۃ الاربعۃ مجتہدین میں وجوداً ہوگا تو غیر
مجتہدین میں عدماً ملحوظ ہوگا لان الفصل ما یمیز النوع عما سواہ من المشارکات الجنسیۃ
پس اگر غیر مجتہد ادلہ اربعہ سے اخذ احکام کریگا تو تعریف اجتہاد کی مانع نہ ہوگی و نیز
انقلاب عدم اجتہاد وجود اجتہاد کی طرف لازم آیگا و نیز مشروط بغیر تحقق شروط متحقق
ہوگا و مثل ہذا الا اجتماع النقیضین و ہو محال و مستلزم المحال لا یکون ممکنا پس شق
ثانی متعین ہے وہو المطلوب اگر کوئی شبہ کرے کہ شق ثانی مستدل کو مفید نہین
کیونکہ ثبوت مطلق تقلید مستلزم ثبوت تقلید معین نہین لان العام لا یستلزم
الخاص جایز ہے کہ غیر مجتہد کسی مسئلہ مین کسی مجتہد کا تابعدار ہو اور کسی مسئلہ مین
دوسرے مجتہد کا مقلد ہووے غایتہم تقریبکم فالجواب شق ثانی مین یہہ احتمال باطل
ہے بچند وجوہ وجہ اول جب فاقد الاجتہاد فی ادلہ اربعہ کے ساتھہ عمل
نہ کرسکا اب دو حال سے خالی نہین یا علت تامہ اسکی تسلیم کی مذہب ہی مجتہد عام
کا یا مجتہد خاص کا بر شق اول اجتماع بین الحلال والحرام اور توارد علل مستقلہ معلول

واحد پر لازم آتاہے **بیان ملازمہ** نسبت کلی کے اپنے افرادون کی طرف
علی السویہ ہے پس جب مجتہد عام اسکی تسلیم کا منشا بنا اور ظاہر ہے کہ مسایل
اختلافیہ مذاہب مین واقع ہین وہی شے بعضون کے نزدیک حلال اور بعضون
کے نزدیک حرام ہے اور سب مذاہب بھی اسکے نزدیک باعتبار اُس منشاء
کے برابر ہین توکوئی شے اُسکے نزدیک نہ حلال ہے نہ حرام یا آنکہ ہر شے اسکے
نزدیک ہم حلال ہے ہم حرام اور ایک مسئلہ پر ادلہ مختلفہ کہ اسکے نزدیک سب
مسلم ہین وارد ہوئے اگر کوئی شبہ کرے کہ ایک وقت مین حلال جانکر اسپر عمل
اُسکے عمل کریگا ولاقباحۃ فیہ کیونکہ اجتماع نقیضین مین اتحاد زمانہ شرط ہے جواب
اسکا یہ ہے جس شے کو حلال جانکر عمل کریگا اور وقت عمل اُسکے حرمۃ کا بھی اعتقاد
رکھتا ہی یا نہین بر شق اول اجتماع نقیضین اعتقاد مین ہوا بر شق ثانی خلاف
لازم آئیگا کیونکہ منشاء اسکا مذہب مجتہد عام تہا اور نیز امر مختلف فیہ کی ایک جانب
کو ترجیح دینے کا منشاء اور باعث یا دلیل ہے ادلہ اربعہ سے یا تلہی و خواہش
نفسانی یا لحاظ آنکہ کسی مجتہد کا مذہب ہی بنابر اول محذورات سابقہ لازم آئی یعنی
تعریف اجتہاد مانع نہین رہتی اور انقلاب ماہیۃ کا لازم آتا ہے اور وجود مشروط
بغیر وجود شرایط لازم آتا ہے وبنابر ثانی تلہی و تلعب فی المذہب لازم آیا وہو باطل
بالادلۃ الشرعیۃ والعقلیۃ وبنابر ثالث علۃ تامہ تسلیم مذہب مجتہد عام کا نہ رہا
فثبت ان العلۃ التامۃ للتسلیم مذہب مجتہد خاص وہو المطلوب وجہ ثانی آنکہ مجتہد کا
استدلال عمل کرنیکے لئے یہ ہے ھذا مظنون مجتہد وکلما ھو مظنون مجتہد
فھو حکم اللہ تعالی فی حقی صغری وجدانیات سے ہے اور کبری قطعیات سمعیات

سے ہے اب غیر مجتہد دو حال سے خالی نہین یا وہ بھی یہی استدلال کریگا
وہو خلاف المقدمۃ الاولی یا اسطرح کریگا ھذا مظنون مجتہدنا وکلما ھو مظنون
مجتہد فما ہو حکم اللہ تعالی قطعا فہو حق صغری مسلم ہے اور کبری باطل
کیونکہ مستلزم محال ہے کہ وہ تعدد حق ہے اور وہ مناقضہ بین الاحکام اور
اجتماع حلال اور حرام کو مستلزم ہے والکلیۃ شرط الانتاج فلا یصار الی الجزئیۃ
وجہ ثالث انکہ اگر غیر مجتہد جمیع اقاویل مجتہدین کو مساوی الترک والاخذ جانے
تکلیف شرعی باطل ہوگی ان شاء مال الی الحلال وان شاء مال الی الحرام واللازم
باطل قال اللہ تعالی ونہی النفس عن الہوی فان الجنۃ ہی الماوی
فالملزوم مثلہ اور اگر مساوی الاخذ والترک نہین جانتا تو منشاء تسلیم کا مذہب
مجتہد عام نہ ہوا وہو المطلوب وجہ رابع انکہ اگر غیر مجتہد جمیع مسایل مختلفہ بین المجتہدین
کو مساوی الرد والقبول جانے تعطل اسکا لازم آیگا لان الادلۃ المتساویۃ
اذا تعارضت تساقطت وجہ خامس انکہ قیاس مظہر احکام ہے نہ مثبت اور
یہی تحقیق ہے جناب الہی نے فرمایا ہے الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم
نعمتی اگر قیاس مثبت ہوتے کذب باریتعالی کا لازم آتا واللازم باطل فالملزوم مثلہ
بیان ملازمہ جناب الہی نے اپنی طرف نسبت تکمیل کے کی ہے حیث قال
اکملت لکم واتممت علیکم پس قیاس اگر حجۃ نہین تو بہت مسایل کا اہمال لازم
آتا ہے لعدم تنصیص الشارع علی احکامہا وایضا یلزم الکذب لان الاہمال یستلزم
عدم التکمیل اب ثابت ہوا کہ قیاس حجت ہے مگر مظہر احکام ہے کیونکہ اگر مثبت ہوتے
تو نسبت تکمیل اسلیے اللہ تعالی مین کذب لازم آتا فثبت ان القیاس حجۃ مظہرۃ

دریں صورت کہ قیاس مظہر ہے حق واحد ہے یا متعدد و بنا بر ثانی تکمیل دین کا
امر متناقضہ بھی ہونا لازم آتا ہے وہو کما تری و بنا بر اول حق واحد دایر بین المذاہب
مقلد کی نظر مین ایک مذہب خاص مین محقق ہوگا یا انکہ بعض مسایل ایکمذہب مین
اور بعضے دوسرے مین شق اول مطلوب ہے اور شق ثانی ترجیح بلا مرجح ہے
کیونکہ مقلد کی ترجیح ادلہ سے ہرگز نہین کما مر پس منشاء اُس ترجیح کا یا اعتقاد مذہب
خاص ہے تو باوجود اعتقاد مذہب خاص دوسرے مذہب کے بعض مسایل کو
ترجیح دینی ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ ترجیح مرجوح کی ہے وہو کما تری لما مر فی المقدمۃ
الثالثۃ یا عدم اعتقاد ایکمذہب خاص کا ہے تذبذب لا الی ہولاء ولا الی ہولاء
ومن یضلل اللہ فلن تجد لہ سبیلا فیرد علیہ ما یرد علی من جعل علۃ التسلیم مذہب مجتہد
عالم اگر کوئی شبہ کرے کہ جناب الٰہی نے فرمایا ہے واطیعوا اللہ واطیعوا
الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ والرسول
اس آیت مین حکم مراجعت بسوئے خدا و رسول ہے نہ بسوئے اولی الامر پس یہ قول
تمہارا کہ غیر مجتہد کو ادلہ اربعہ سے حکم نکالنا درست نہین درست نہین **الجواب**
آیہ میں اولی الامر سے مراد اگر امراء ہین اور تنازعتم مین ضمیر مخاطب عوام کی طرف
ہے تو رد الی اللہ والرسول عام ہے کہ بطریق منصوص ہو یا بطریق بناء و تمثیل
اور بناء و تمثیل مجتہد کا کام ہے اور ہم نے سابق ثابت کیا ہے کہ قیاس مظہر ہے
پس احکام مستخرجہ مجتہد بعینہا احکام خدا و رسول کے ہین فلا نزاع ولا حجۃ لاحد علینا اور اگر
اولی الامر سے مجتہدین اُمت مراد ہین پس تنازعتم مین ضمیر مخاطب بطریق التفات
مجتہدین کیطرف راجع ہے اور مقلدین کیطرف مراجعت ضمیر ہرگز متصور نہین اور نیز

للمقلد ان ینازع المجتہد فی حکمہ علی ما قال ناصر الدین البیضاوی فی تفسیرہ بیان اسکا
اس طرح ہے کہ درصورت اختلاف مقلد اپنے مجتہد کے ساتھہ کسی مسئلہ مین
طرفین سے حدیث پیش ہوئی ہوگی مثلاً حضرت امام اعظم کا مذہب اخفاء آمین ہے
مقلد حنفی اگر حدیث آمین بالجہر کی پیش کرے تو حضرت امام اخفاء آمین کے حدیث
پیش کریگا درصورت ترجیح احد الحدیثین قول محدث غیر مجتہد کو مجتہد کے قول پر
ترجیح دینی لازم آئیگی وہو غیر صحیح اور قطع نظر اسکے حضرت امام کہہ سکتے ہین کہ موافق
حکم قرآن درصورت تنازع رجوع بسوے خدا اور رسول کرنا چاہیے کما قلتم اور تم نے
دو قول متنازعہ رسول اللہ مین ایک شخص کیطرف رد کیا ہے کہ وہ محض حامل
حدیث ہے فاین العمل بکتاب اللہ اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم فثبت
ان المقلد لا یمکن لہ التنازع مع مجتہدہ فی حکمہ فاندفع الاعتراض -
دلیل آخر ہر مجتہد ائمہ مجتہدین سے اپنے مذہب کو حق جانتا ہے اور دوسرے کو
برخطا ورنہ اپنے مذہب کی حقیت کا معتقد نہ ہوا اور عمل اسکا بغیر اعتقاد کے ہو
وہو کما تری قال اللہ تعالی ولا تقف ما لیس لک بہ علم ان السمع والبصر
والفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا ہرگاہ یہہ ثابت ہوا قدر مشترک
مجمع علیہ یہہ ظاہر ہوا کہ ایک مذہب تمامہ حق ہے پس مقلد غیر مجتہد اگر بعضے
مسائل مین ایک مذہب کو حق جانے اور بعضی مین دوسری کو یہہ رجحان یا کسی
دلیل کے ساتھہ ہو ادلہ اربعہ سے وہ مقلد کا وظیفہ نہین یا باجازت کلام مجتہد ہو
یہہ بھی باطل ہے کیونکہ کسی امام نے ایماءً واشارۃً ہرگز دوسرے کے مذہب
پر نہ فتوی دیا نہ تحسین حقیت کی چہ جاے اجازت تصریحی عن ابھریۃ

قال قال رسول الله صلعم من افتی بغیر علم کان اثمه علی من افتاه ومن
اشار علی اخیه بامر یعلم الرشد فی غیره فقد خانه رواه ابو داؤد یالهو
ولعب سمرکیا وهو حرام فثبت انه لا جائز للمقلد الا ان یقلد مذہبا واحدا قال
الملا علی القاری بل یجب علیه حتما ان یعین مذهبا من هذه المذاهب
اما مذهب الشافعی فی جمیع الفروع واما مذهب مالک وغیره ولیس له
ان ینتقل من مذهب الشافعی فی بعض یا هواه ومن مذهب غیره فی الباقی ما
یرضاه لانا لو جوزنا ذلک لادی الی الخبط والخروج من الضبط حاصله یرجع
الی نفی التکلیف لان مذهب الشافعی مثلا اذا اقتضی تحریم شئ ومذهب
غیره اباحة ذلک الشئ بعینه او علی عکس ذلک فهو ان شاء مال الی الحلال
وان شاء مال الی الحرام فلا یتحقق الحلة والحرمة وفی ذلک اعدام التکلیف
وابطال فایدته واستیصال قاعدته وذلک باطل ثم قال فان قیل
الیس فی عهد الصحابة کان لواحد من الناس مخیرا بین ان یاخذ فی بعض
الوقایع بمذهب الصدیق الاکبر وفی بعض اخر بمذهب الفاروق
قلنا لما کان کذلک لان اصول الصحابة لم تکن کافیة لعامة الوقایع
ولا شاملة لکافة المسایل لانهم لم یتفرغوا الی تفریع التفاریع وتمهید
الاصول والتفاصیل فلاجل الضرورة یحل للمقلدین اتباع الصدیق الاکبر
فی بعض الوقایع واتباع الفاروق فی بعضها واما فی زماننا هذا فمذاهب
الائمة کافیة لمعرفة الکل فلا ضرورة الی اتباع امامین انتهی اقول
یہہ کلام اس مقدمہ مشہورہ پر مبنی ہے کہ ان الضرورات تبیح المحظورات حاصل اسکا

صحابہ بہمات جہاد سے فارغ نہ تہے تاکہ تفاریع اجتہاد کی طرف مشغول ہوتے
اور ظاہر ہے کہ اجتہاد امر تدریجی ہے اسمین اشتغال دفعی بلا معونۃ برہان نادر
ہوتا ہے اگر انکے زمانہ مین دوام اماموں کی تقلید جایز نہ ہوتی افتا و استفتا کا
دروازہ بند ہوجاتا کیونکہ ارادہ افکار بسبب اشتغال جہاد کے مترود تھی
قال اللہ تعالی ما جعل لرجل من قلبین فی جوفہ یہہ کچہہ تخفیف شان اور
تنقیص قوۃ برہان انکی کے نہین اب جو تقلید معین ہے بارتفاع سبب ہے کیونکہ
ارتفاع حکم بارتفاع سبب ہوتا ہے اور عزایم و رخص با ختلاف اسباب مختلف ہوتے
ہین پس اس زمانہ کے قیاس صحابہ کے زمانہ پر کرنے قیاس زمان عزیمت کے زمان
رخصت پر کرنی ہے اور اتحاد دونون زمانون مین موجود نہین دلیل دیگر جو شخص
کہ تعیین مذہب نہین کرتا بوقت عمل اسکے مقابل کو واجب العمل مانتا ہی یا نہین مثلاً
وقت جہر بالآمین اخفاء کو بھی واجب العمل جانتا ہے اور مسنون سمجہتا ہی یا نہین
برتقدیر اول تارک سنت ہوا ازانکہ ترک اخفاء کو سنت جانکر ترک کیا اگر کہین
کہ جہر کو بنا بر مواظبت مع ترک مرۃ او مرتین سنت جانا اور اخفاء کو مستحب فلا
اشکال الجواب اولا لانسلم کہ جہر پر مواظبت ثابت ہی ثانیا انکہ مواظبت مفید سنیت
وہ ہی کہ طرف مقابل ثابت نہ ہو بلکہ ارتفاع مواظبت بترک یکدوبار ثابت ہو
نہ انکہ مقابل اسکا ثابت ہو اور ظاہر ہے کہ ارتفاع شے مستلزم ثبوت مقابل کو
نہین للعموم بینہما الا اذا کان بینہما مساوات اور اگر تحقق مقابل کا بھی ثابت ہو
تو اس صورت مین اطلاق سنت احد ہما پر صحیح نہین ورنہ یہہ کہنا انکا کہ سنت موکدہ کا
مقابل مکروہ تنزیہی اور مستحب کا مقابل خلاف اولی ہے صحیح نہ ہوگا اور اگر جہر کو

مستحب جانین یہہ بھی صحیح نہین از انکہ مقابل جہر ترک اولی ہوگا اور یہان اخفا
کو بھی مستحب یا مسنون کہا ہے اور اگر دونونکو علی السویہ جانے اباحۃ دونونکی
لازم آئیگی وہو خلاف الاجماع و بر تقدیر ثانی تعیین لازم آیا وہو المطلوب اگر کوئی
شبہ کرے کہ ہم اپنی رائے سے تعیین کر سکتے ہین اور اسکا نام مذہب پنجم ہے اما تعیین
مجتہدین مسلم نہین کیونکہ انکی تعیین مین عمل حق پر نہین ہو سکتا ہے ہم کہتے ہین کہ تم لوگ
مجتہد ہو یا غیر مجتہد بر شق اول مبارک ہو لیکن تحقق اجتہاد کہ مشروط بشروط ہے تمہارے
مین غیر ممکن عادۃ ہے اور اگر غیر مجتہد ہو تبلاؤ کہ بعضی مسایل کی تعیین تمکو کسطرح
حاصل ہے اور وہ تمام شقوق باطل ہے کما مر الا غرضکہ بغیر تقلید معین اقتران
تکلیف متصور نہین اگر کوئی شبہ کرے کہ صحابہ و تابعین کے زمانہ مین جو تقلید
معین نہ تھی وہان اقتران تکلیف متصور تھا یا نہ اگر تھا پس تمہارا کہنا صحیح نہ ہوا
اور اگر نہ تھا تو کیا لازم آیا الجواب زمانہ وجوب اتیان بالعزایم مین وجوب اتیان
بالرخص تکلیف مکلف کے ساتھہ جمع نہین ہو سکتا ہے ورنہ لازم آیگا اجتماع
عزیمۃ و رخصۃ زمان واحد مین ممتنع بلکہ جس زمانہ مین اللہ نے بندہ کے واسطے
رخصت کہی تو یہی رخص اس زمانہ مین تکلیف ہو اور عزایم اپنے زمانہ مین تکلیف
ہر ایک کا دوسرے زمانہ مین ہونا ممتنع ہے ورنہ انقلاب رخصت الی العزیمۃ بالعکس
آئیگا یا اجتماع دونون کا ایک زمانہ مین آئیگا وکلاہما ممتنعان اب اس زمانہ عزیمہ مین
کہ زمانہ عزیمۃ مذہب ہے لامذہبی تکلیف کی ساتھہ مقترن نہین ہوتی بخلاف زمانہ صحابہ
کہ وہ زمانہ رخصت کا تھا والممتنع بتقدیر وصف لا یلزم انیکون ممتنعاً فی زمان عدمہ
ایضاً نعم اذا استمر ہذا الوصف استمر امتناعہ علیہ فافہم فانہ دقیق ودلیل آخر دعوی تمہارا

بخاری و مسلم اصح الکتب ہین اور جو احادیث کہ انکی شرایط پر ہین بلکہ اگرچہ رواۃ
انکی احادیث کی اور دیگر احادیث کی ایک ہون ان دونون کتابونکی احادیثین اور
اور احادیث پر مقدم ہین الحدیث الصحیح ما نقلہ ثقۃ حافظ غیر معلل ولا شاذ باسناد
متصل عن مثلہ ان تینون دعوون کے لئے کوئی آیت یا حدیث صحیح نص صریح
قطعی الدلالہ ہے یا نہین اگر ہے تو وہی تقلید معین کے لئے ہے پیش کرو اور
تقریب استدلال سنو اور اگر نہین پس جو دلیل انکے ثبوت کے لئے پیش کروگے وہی
دلیل تمامہ مقدمات تعیین مین جاری ہے اور اگر کوئی دلیل نہین فانہدم اساس
ما اسستم بل اساس دین الاسلام علی مذہبکم اللہم احفظنا اگر کوئی شبہ کرے کہ یہہ
دلایل عقلیہ ہین تو جواب مطابق سوال نہین جواب دو وجہون سے ہے -
وجہ اول مسئلہ وجوب تقلید کیواسطے دلیل شرعی کا ہونا ضروری نہین لما مر فی
المقدمۃ الثانیہ وجہ دوم ان دلایل کے مقدمات ادلہ شرعی خصوصاً قرآن واحادیث
ہین کما لا یخفی علی من طالع المقدمات الثلثہ ؎

سوال ششم

ظہر کا وقت دوسری مثل تک باقی رہنا

الجواب نمہد اولاً اربع مقدمات ثم نجیب ثانیاً المقدمۃ الاولی فی زوال عبارت
ہے سایہ مقیاس سے کہ زمین مستوی کے سطح پر عمود قایم کرتے ہین جس وقت
کہ آفتاب دایرہ نصف النہار پر ہوتا ہے واسطے دریافت کرنے سایہ اصلی کے
شرح چغمینی ودیگر کتب ہندسہ مین دایرہ ہندی کا بیان مفصلاً لکہا ہے مختصر یہ ہے

کہ زمین مساوی پر دایرہ کھینچکر اُسکے مرکز پر ایک لکڑی باریک سر کہ ربع قطر دایرہ
سے کم نہ ہو کھڑا کرتی ہین اور قطر دایرہ عبارت ہی اُس خط سے کہ ایکجانب محیط سے
دوسری جانب محیط دایرہ کو مرکز سے گذر کر جاتا ہے اور مقیاس عبارت ہی اُس
لکڑی سے جسکو عمود کہتے ہین اور مرکز پر کھڑا کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ وقت طلوع
آفتاب اُس مقیاس کا سایہ جانب مغرب محیط دایرہ سے خارج ہوتا ہے جب کہ
داخل دایرہ ہونے لگے تو مدخل پر نقطہ کرین اور بعد زوال جب سایہ دراز ہو کر
محیط سے نکلنا چاہے مخرج پر بھی ایک نقطہ کرین بعد علامت مخرج و مدخل جو قوس
محیط دایرہ سے اِن دو نقطون کے درمیان پیدا ہوتا ہے اسکے نصف سے
خط مستقیم محیط جانب مقابل کے طرف اس حیثیت سے کھینچین کہ خط مرکز پر گذرے
اس خط کو خط نصف النہار کہتے ہین جب دوپہر کے وقت مقیاس کا سایہ
اِس خط پر پہونچے جسقدر سایہ ہوگا وہ سایہ اصلی ہی اُسکے واسطے معلوم کرنے قدر ظل
کے اعتبار قد کا کیا ہے اور قد ہر ایک انسان کا سات یا ساڑھے چھہ قدم کا ہوتا ہے
لہذا مقیاس کو سات حصون پر تقسیم کرتے ہین اور کبھی بالشتون سے نیز شمار کرتے
ہین اور چونکہ ہر ایک بالشت اسکی بارہ اونگلی کے اندازہ کی ہوتی ہے لہذا کبھی
بارہ حصون پر تقسیم کرتے ہین پہلی کو ظل اقدام اور دوسری کو ظل اصابع کہتے
ہین اور ہر ایک قدم و اصبع کو ساٹھہ حصون پر تقسیم کرتے ہین ہر حصہ کا نام دقیقہ
ہے اور طول و قصر سایہ اصلی باعتبار مقدار عرض بلاد ہی جس قدر کہ عرض بلد زاید
ہوگا اُسیقدر سایہ اصلی لنبا ہوگا اور جس قدر عرض اقصر ہوگا سایہ اصلی بھی اقصر ہوگا
اور جبکہ اقلیم دوم کی بلاد کا عرض تیس ۳۰ درجہ سے زاید نہین اور اکثر بلاد اقلیم دوم

کا عرض بیس و پچیس درجہ کے درمیان ہے تو سایہ اقلیم دوم کا ساڑہے نو قدم سے زاید نہ ہوگا اور عرض مدینہ منورہ کا پچیس درجہ و آٹھہ دقیقہ ہے سایہ اصلی اسکا ساڑہے آٹھہ قدم سے کم ہوگا ❊

المقدمۃ الثانیہ رات دن عبارت ہی مجموعہ رات دن سے اما ابتدا اور مبدٔ اسکا اہل شریعت کے نزدیک اول رات سے ہے اور اہل روم و فارس کے نزدیک اول روز سے ہی اور اہل حساب کے نزدیک جبکہ آفتاب تقاطع مدار آفتاب جو نصف النہار سے ہوتا ہے وہان پہنچتا ہے یعنی نصف روز اور نصف شب سے انکی اصطلاح راتدن کا مقدار جمیع مساکن مین تقریبًا مساوی ہوتا ہے بخلاف دیگر اصطلاحات کے کہ بحسب ہر بقعہ متفاوت ہوتا ہے اور مبدء دنکا عند الشرع طلوع صبح صادق سے ہے اور رات کا مبدء غروب آفتاب کے بعد اور اہل روم و فارس کے نزدیک دنکا مبدء طلوع جرم آفتاب سے اور شب کا مبدء غروب جرم آفتاب سے ہے اور بعضے برہمن ہند کے نزدیک مابین طلوع صبح صادق و طلوع آفتاب و مابین غروب آفتاب و غروب شفق بمنزلہ فصل مشترک کے ہی رات دن مین یہہ دو وقت داخل نہین رات دن چوبیس حصون پر منقسم ہے جسکو ساعۃ کہتے ہین اور ہر ساعۃ کو ساٹہہ دقیقہ پر منقسم کرتے ہین جسکو انگریزی مین منٹ کہتے ہین اور ہر دقیقہ ساٹہہ ثانیہ پر اور ہر ثانیہ ساٹہہ ثالثہ پر اور ہر ثالثہ ساٹہہ رابعہ پر عاشرہ تک منقسم ہوتے ہین اور کبہی اسطرح تقسیم کرتے ہین کہ راتدن کو باعتبار دور فلک ہر ایک کو بارہ حصون پر تقسیم کرکے ہر حصہ کا نام برج رکہا ہے اور ہر برج کو تیس حصون پہ تقسیم کرکے درجہ نام رکہا ہے اور ہر درجہ کو ساٹہہ دقیقہ پر اور ہر دقیقہ کو ساٹہہ ثانیہ

پر تقسیم کیا ہے تو درجہ اُنکے نزدیک دو خمس ساعت ہے جسکو گھڑی کہتے ہین اور دقیقہ
عبارت پل سے ہے اور دن اُن ایام مین بڑہتا ہے کہ آفتاب اول جدی سے
اول سرطان تک پہنچتا ہے اور رات کا تزاید اُن ایام مین ہے کہ آفتاب اول
سرطان سے اول جدی تک جاتا ہے اور نیز اقلیم دوم مین کہ مدینہ منورہ اسمین
واقع ہے اطول ایام کا مقدار تیران ساعت اور تین ربع ساعت تخمیناً ہے
اور دہلی مین کہ بعضون کے نزدیک اقلیم دوم سے ہے اور بعضون کے
نزدیک اقلیم سوم سے ہے اطول ایام تیران ساعت اور پنج سدس ساعت ہے
کیونکہ اطول ایام دہلی کا مقدار چونتیس گہڑی اور چونتیس پل ہے پس اطول ایام
مدینہ منورہ اور دہلی مین بہت تھوڑا فرق ہے

المقدمة الثالثة جمہور علماے سنت وجماعت کا مذہب ہے کہ اوقات خمسہ مین
کوئی وقت دو وقت نماز مین مشترک نہین اگرچہ وقت فاصل مابین فجر و ظہر کی
موجود ہے امام مالک اور ایک طایفہ کا مذہب ہے کہ بعد گذشتن ایک مثل کے
تا اداے نماز چارگانہ مابین الظہر والعصر وقت مشترک ہے دلیل انکی حدیث جبرئیل
ہے ثم صلی العصر حین کان ظل کل شیء مثلہ اور دوسرے دن کے
نماز کے بیان اوقات مین فرمایا وصلی المرة الثانیة الظہر حین کان ظل
کل شیء مثلہ لوقت العصر بالامس اور حدیث سایل ہے جسکو نسائی نے
نکالا والعصر حین صار ظل کل شیء مثلہ اور پہر فرمایا ثم الظہر حین کان
فی الانسان مثلہ اور جمہور کی حجت من الکتاب قولہ تعالی ان الصلوة کانت
علی المومنین کتابا موقوتا قال القاضی ثناء اللہ ان الصلوة کانت

علی المومنین کتابا موقوتا یقتضی ان یکون لکل صلوٰۃ وقتا علیحدۃ و لذا

قال رسول اللہ صلعم ان یوخر الصلوٰۃ حتی یجیٔ وقت الاخری انتھی

کذا فی المعیار ومن الحدیث قولہ صلعم اذا صلیتم الفجر فانہ وقت الی

ان یطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صلیتم الظھر فانہ وقت الی ان یحضر

العصر وفی روایۃ وقت الظھر الی ان یحضر العصر وفی روایۃ وقت صلوٰۃ

الظھر اذا زالت الشمس مالم یحضر العصر کذا فی مسلم وما رواہ مسلم وابو داود والنسائی

بروایت ابی قتادہ انہ قال علیہ السلام لیس فی النوم تفریط انما التفریط علی من لم

یصل حتی یجیٔ وقت الصلوٰۃ الاخریٰ قال النووی تحت الحدیث الاول

وفیہ دلیل للشافعی والاکثرین انہ لا اشتراک بین صلوٰۃ الظھر ثم قال

وقال مالک وطایفۃ من العلماء اذا صار ظل کل شیٔ مثلہ دخل العصر ولم

یخرج وقت الظھر بل یبقی بعد ذلک قدر اربع رکعات صالح للظھر والعصر

اداء واحتجوا بقولہ صلعم فی حدیث جبریل صلی بی الظھر فی یوم الثانی

حین صار ظل کل شیٔ مثلہ فظاھرہ اشتراکھما فی قدر اربع رکعات

واحتج الشافعی والاکثرون بظاھر الحدیث الذی نحن فیہ انتھی جبکہ

اشتراک ان احادیث کے باعث غیر صحیح ہوا تو نصوص متعارضہ مین توفیق

واجب ہوئی امام نووی نے تاویل کر کے جمع کیا اعنی ظاہر سے تاویل کی اور

صلی کا معنی فرغ عن الصلوٰۃ لیا تا کہ تعارض سر سے نہ آوے علمائے حنفیہ نے

ظاہر معنی پر مسلم رکھکر اشتراک کو منسوخ ان احادیث سے کہا مگر چونکہ نسخ مین

دو احتمال تہے یا بقائے ظہر بعد ایک مثل منسوخ ہے و یا تقدیم عصر قبل از دو مثل

منسوخ ہے اور کوئی حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالۃ تحدید ظہر ایک مثل تک کے لئے وارد نہین اور جناب رسول اللہ صلعم کا عصر کو پڑہنا قبل از دو مثل ہمین تیسرا ثابت نہین اور احادیث صحیحہ منصوصہ قطعیۃ الدلالۃ سے انحضرت کا ظہر کو پڑہنا بعد ایک مثل کے اور عصر کو بعد دو مثل کے پڑہنا ثابت ہی لہذا احتمال نسخ بقائے ظہر کے بعد ایک مثل کے باطل ہے پس متعین ہوا کہ عصر کی تقدیم دو مثل سے منسوخ ہے اقول تاویل صلی بفرغ من الصلوۃ باطل ہے بچندین وجوہ وجہ اول ایسی تاویل مستلزم تحریف معنوی کو ہے وہو باطل بیان ملازمہ ان دو حدیثون مین دس دس بار لفظ صلی واقع ہے تو تاویل سب دس جگہہ ہونی کیجاتی ہے یا ایک جگہ مین بنا بر اول لازم آتا ہے کہ پہلے دن کی پانچون نمازین قبل از وقت گذرائین کیونکہ عبارت حدیث یہہ ہے فصلی الظہر فی الاولی منہا حین کان الفیٔ مثل الشراک ثم صلی العصر حین کان ظل کل شیٔ مثلہ ثم صلی المغرب حین وجبت الشمس وافطر الصائم ثم صلی العشا حین غاب الشفق ثم صلی الفجر حین برق الفجر وحرم الطعام علی الصائم پس اگر صلی بمعنی فرغ عن الصلوۃ ہوا تو لازم آیا کہ حضرت نے فراغۃ ظہر کی نماز سے وقت زوال کے پائی اور ایسا ہی عصر و مغرب عشا و فجر مین وذلک باطل بالاتفاق وبنا بر ثانی منافی غرض تعلیم ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ ایک لفظ سے ایک مقام مین ایک زمان مین ایک غرض کے لئے کہ وہ تعلیم اوقات صلوۃ ہی نہ جگہ معنی حقیقی لیا جاوے اور ایک جگہ معنی مجازی حالانکہ باوجود ارتکاب مجاز مخالفۃ نصوص دیگر اسی طرح متحقق ہے کیونکہ نص صریح قطعی الدلالۃ بعد المثل کے ظہر کے پڑہنے

کے لئے موجود ہے **وجہ دوم** انکہ صرف الی المجاز وقت تعذر حقیقۃ و تعیین
قرینہ مجاز کے ہوتا ہے اس جگہ یہ تعذر حقیقۃ مسلم ہے لیکن تعیین قرینہ کوئی نہین
اسلئے کہ کوئی حدیث صحیح صریح قطعی الدلالۃ تحدید ظہر ایکمثل تک موجود نہین **وجہ**
سوم انکہ کوئی حدیث صریح قطعی الدلالۃ ادائے عصر قبل از دو مثلین پر دال نہین
وجہ چہارم نفس حدیث اس ارتکاب مجاز سے آبا کرتی ہے کیونکہ قولہ
صلی الظہر فی الیوم الثانی حین کان ظل کل شئ مثلہ لوقت العصر
بالامس تاویل مذکور کو منافی ہے اسلئے کہ تاکید کان ظل کل شئ مثلہ کے
لوقت العصر بالامس کے ساتھہ تقریر معنی حقیقی کو چاہتی ہے بلکہ بعد نفس
ہونے حدیث کی اس امر مین کہ نماز ظہر آنحضرت نے بعد ایکمثل کے ادا کی محتمل
مجاز کے تھے تو اس قول لوقت العصر بالامس نے ابہام کو رفع کیا اور احتمال
مجاز کو اٹھا دیا **وجہ پنجم** بقائے ظہر ایکمثل پر حدیث صحیح صریح قطعی الدلالۃ
موجود ہے فتعین النسخ وہو نسخ تقدیم العصر من المثلین نواب صدیق حسن نے
بھی انصاف کیا اور حق زبان پر لایا حیث قال کسیکہ نفی آن کردہ تاویل میکند
گذاردن جبرئیل را بآنحضرت نماز ظہر را در روز ثانی حین صیرورت ظل شئ مثل آن
می گوید یعنی وی آنست کہ فارغ شد از نماز ظہر درین وقت واین بعید است انتہی
المقدمۃ الرابعۃ جب رائے و اجتہاد کو دخل و مجال نہ ہو تو حدیث موقوف
مرفوع کی حکم مین ہے قال الشیخ عبد الحق فی مقدمۃ المشکوٰۃ والرفع
قد یکون صریحا وقد یکون حکما ثم قال واما حکما فکاخبار الصحابی
الذی لم یخبر عن الکتب المتقدمہ بما لا مجال فیہ للاجتہاد عن الاحوال

کا خبار الانبیاء او الائمۃ کالملاحم والفتن واهوال یوم القیمۃ او عن ترتب
ثواب مخصوص او عقاب مخصوص علی فعل فانه لاسبیل الیه الا السماع عن
النبی صلعم او بفعل الصحابی مالا مجال للاجتهاد فیه انتهی اور تقدیر تحدید
اوقات مین اجتهاد و رائے کو دخل نہین صاحب معیار نے بھی تسلیم کیا ہی اور
ابن البر سے بھی نقل کیا ہے حیث قال قال ابن البر تحت حدیث ابی هریرة
الذی یحی فی تمسکات المولف انه موقوف الا انه فی حکم المرفوع کذا فی المحلی انتهی
اور صدیق حسن نے مسک الختام مین لکھا ہے وہرگاه که نماز پنجگانه در شب معراج
فرض شد جبرئیل آمین روز دیگر برائے تبیین اوقات وی فرود آمد و باآنحضرت
دو روز پیاپے نماز گذارد و اوقات را معین نمود چنانکه بیاید پس تقدیر اوقات
خمسه برائے نمازها بحکم شارع ہست عقل در دریافت آن مستقل نیست انتهی
مگر نواب صاحب سے تعجب ہی کہ باوجود اس تصریح کے بعد ذکر حدیث ابی هریرة
کے لکھا ہے لیکن این حدیث موقوف ست معارض نشود باحادیث صحیحه وارده
در یک مثل انتهی یاد رہا کہ حدیث موقوف اس باب مین مرفوع کی حکم مین ہے
اور مین آپ تصریح کر آیا ہون اور نیز نہین معلوم کہ وہ احادیث صحیحہ جنکو معارض
حدیث ابی هریره کو بنایا ہے کو گر دشرح مین بالعلل سیدیه **تقریب استدلال**
احادیث کہ در باب تحدید اوقات وارد ہین چار قسم ہین قسم اول وہ احادیث
ہین جو ظاهر اون سے اشتراک ظهر و عصر کے وقت کا ہے وہ دو حدیثین ہین
حدیث جبرئیل اخرج الترمذی وابوداؤد عن ابن عباس ان النبی صلعم
قال امنی جبریل عند البیت مرتین فصلی الظهر فی الاولی منها

حين كان الفئ مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان ظل كل شئ مثله
ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وافطر الصائم ثم صلى العشاء
حين غاب الشفق ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم
وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شئ مثله لوقت العصر بالامس
ثم صلى العصر حين كان ظل كل شئ مثليه ثم صلى المغرب لوقتها الاول
ثم صلى العشاء حين ذهب ثلث الليل ثم صلى الفجر حين اسفرت الارض
الحديث وحديث سائل اخرج النسائى عن جابر قال سأل رجل رسول الله صلعم
عن مواقيت الصلوة فقال صل معى فصلى الظهر حين زاغت الشمس والعصر
حين صار ظل كل شئ مثله والمغرب حين غابت الشمس والعشاء حين غاب الشفق
قال ثم صلى الظهر حين كان فئ الانسان مثله والعصر حين كان فئ الانسان
مثليه الخ قسم دوم وه احاديث هين كه نص هين عدم اشتراک وقتين مين منها ما اخرجه
مسلم اذا صليتم الفجر فانه وقت الى ان يطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صليتم
الظهر فانه وقت الى ان يحضر العصر الخ ومنها ما اخرجه مسلم وابوداود والنسائى عن
ابى قتادة انه قال صلعم ليس فى النوم تفريط انما التفريط على من لم يصل حتى يجئ
وقت الصلوة الاخرى الخ قسم سوم وه احاديث هين جو نص هين بقاى ظهر بعد المثل
پر مين حديث اول عن عبد الله بن رافع مولى ام سلمة زوج النبى صلعم عن ابى هريرة
انه سأل عن وقت الصلوة فقال ابو هريرة انا اخبرك صل الظهر اذا كان
ظلك مثلك والعصر اذا كان ظلك مثليك الخ يه حديث اگرچه موقوف هے
ليكن بحكم مقدمه رابع مرفوع كے حكم مين هے حديث دوم وه حديث هے كه بخارى نے

[illegible]

وقت نماز كا حال پوچها گيا ابو هريره نے كها مين تجهكو خبر ديتا هون ظهر اس وقت پڑه جبكه سايه تيرا مثل كو پهنچے اور عصر كو اس وقت پڑه جبكه سايه تيرا مثلين

باب الاذان مین ابی ذر سے روایت کی ہے عن ابی ذر قال کنا مع النبی صلعم
فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال له ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال له ابرد
ثم اراد ان یؤذن فقال له ابرد حتی ساوی الظل التلول فقال النبی صلعم
ان شدة الحر من فیح جہنم یہہ حدیث نص ہے ابراد و تاخیر مین اور ظاہر ہے
اسمین کہ اذان بعد ایک مثل کے دیگئی تھی و زوال ہے اسپر کہ وقت نماز ظہر کا بعد ایک
مثل کے باقی رہتا ہے اور عصر قریب دو مثل کے ہے جسکا تعین باعتبار احادیث
صحیحہ دو مثل تک کیا گیا ہے تقریب استدلال فی القسطلانی ناقلا عن
خیر الجاری للشیخ یعقوب الیمبانی التل بالفتح والتشدید کل ما اجتمع علی
الارض تراب او رمل وغیرہما وکون سطحا غیر شاخص غالبا ولا یظہر ظل لانبساطہ الا
اذا ذہب اکثر وقت الظہر انتہی وقال النووی و التلول منبطحة غیر منتصبة
ولا یصیر لہا فی العادة الا بعد زوال الشمس بکثیر انتہی وقال فی مجمع البحار
ناقلا عن النہایة ہی منبطحة لا یظہر لہا ظل الا اذا ذہب اکثر وقت الظہر
انتہی اور ظاہر ہے کہ یہہ معاملہ تابستان کے دنون مین واقع ہوا تہا کیونکہ حکم
ابرد ابرد زمستان مین متصور نہین اور سوائے عرض تسعین کے سایہ اصلی
ان دنون مین بہت تہوڑا ہوگا پس اس حدیث سے موافق قول امام نووی و شیخ یعقوب
یمانی و ابن اثیر و ابن طاہر و شیخ احمد قسطلانی کے ثابت ہوا کہ ٹیلون کو سایہ
کا ظہور اسوقت ہوتا ہے کہ اکثر وقت ظہر کا گذرتا ہے اور مساوی ٹیلون کا جب
ہوگا کہ قریب دو مثل کے ہوگا بیان اسکا یہہ ہو کہ اکثر شے نصف شے سے زیادہ ہوتا
ہے وبر تقدیر تسلیم آنکہ وقت ظہر ایک مثل تک ہے اکثر وقت ظہر عبارت ہو اس وقت

ہی جو نصف قد سے سایہ بڑہ جاوے مدینہ منورہ مین اطول ایام چوبیس گھنٹہ ۳۴
اور چھتیس پل کا ہے اور وقت زوال ستران گھڑی اور تیران پل ہے اور زوال
سے ایک مثل سوائے فی زوال کے تک آٹہہ گھڑی ۴۶ پل گذرتا ہے تو باقی
دن ۸ گھڑی ۲۷ پل ہے اور بموجب مضمون حدیث حتی ساوی التلول جسوقت
موذن نے اذان دی گیارہ گھڑی ۱۵ پل بعد زوال گذرا تھا اور باقی دن تخمینا
پانچ گھڑی بائیس پل تھا کیونکہ ٹیلون کے سایہ کے ظہور کے وقت چار گھڑی
۴۳ پل سے زیادہ گذرا تھا و بر تقدیر وجود سایہ اصلی مدینہ منورہ مین ایام
اطولہ مین ڈیرہ قدم فی زوال ہوگا اور دس قدم سایہ کے وقت ۸ گھڑی
۴۶ پل جب گذرا تو سارے آٹہہ قدم سایہ کے وقت ۷ گھڑی ۲۸ پل تخمینا گذرتا
ہے پس جب ٹیلونکا سایہ مساوی ہوا تو گیارہ گھڑی ۱۵ پل گذرتا ہے اور جب
اذان اسوقت ہوئی تو ادائے نماز کسوقت ہویگی نشبت ان الظہر بقی الی
بقاء المثلین وہو المطلوب حدیث سوم وہ ہے کہ شیخین وغیرہما نے اخراج
کیا ہے عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلعم قال انما مثلکم و مثل اھل
الکتاب کرجل استاجر اجراء فقال من یعمل لی غدوۃ الی نصف النہار
علی قیراط قیراط فعملت الیہود ثم قال من یعمل لی الی صلوۃ العصر علی
قیراط فعملت النصاری ثم قال من یعمل لی من العصر الی ان تغیب الشمس
علی قیراطین فانتم ہم فغضب الیہود والنصاری فقالوا ما لنا کنا اکثر
عملا و اقل عطاء الحدیث وجہ استدلال اس حدیث مین جناب رسالتماب
نے کثرت عمل نصاری کو اس شخص کے عمل کے ساتہہ تشبیہ دی جو زوال سے عصر

کام کرتا ہے اور مسلمانون کے عمل کو قلت مین اُس شخص کے عمل کے ساتھہ تشبیہ
دی جو عصر سے غروب تک کام کرتا ہے اور تشبیہ مین سوا اداۃ تشبیہ کے تین امرون
سے لابدی ہے مشبہ ۔ مشبہ بہ ۔ وجہ تشبیہ مشبہ یہان پہلی مین عمل نصاری
ہے اور مشبہ بہ وہ عمل کہ وقت ظہر سے عصر تک کیا جاتا ہے اور وجہ تشبیہ
کثرت ہے اور دوسری مین مشبہ عمل مسلمین ہے اور مشبہ بہ وہ عمل کہ وقت عصر
سے مغرب تک کیا جاتا ہے اور وجہ تشبیہ قلت ہے پس اگر وقت زوال سے عصر
تک نسبت اُس زمانہ کے کہ عصر سے مغرب تک ہوتا ہے کثیر اور زیادہ نہو تشبیہ
صحیح نہ ہوگی کیونکہ وجہ تشبیہ متحقق نہین جاننا چاہئے کہ قلت اعمال مسلمین و کثرت
اعمال نصاری باعتبار تحقق مدت بقای ملۃ کے نہین بلکہ باعتبار قلت اعمار
مسلمین و طول اعمار نصاری کے ہے اب لازم ہے کہ عصر بعد ایک مثل کے نہ ہو ورنہ
تشبیہ صحیح نہ ہوگی بخلاف مذہب امام اعظم کہ وجہ تشبیہ اُنکے مذہب پر منطبق ہے اور
یہہ حدیث نیز نص قطعی الدلالۃ ہے مگر باشارۃ نص و بعبارۃ نص اور اشارۃ نص
موخر ہے عبارت نص سے وقت تعارض اور یہان کوئی حدیث بعبارۃ نص
دال نہین اسپر کہ وقت ظہر ایک مثل تک ہے بلکہ عبارت نص موید مین اسکے فلا
تعارض قسم چارم وہ احادیث ہین کہ نص صریح قطعی الدلالۃ تحدید ایک مثل و دو مثل
مین نہین مگر ہر ایک فریق نے اپنی رای و اجتہاد کے ساتھہ اُن احادیث سے
موافق مذہب اپنے کے استخراج کیا ہے جیسا کہ نواب قطب الدین خان صاحب نے
تنویر الحق مین اور مولوی نذیر حسین صاحب نے معیار الحق مین ذکر کئے ہین اور
صاحب انتصار الحق نے تائید حق کرکے ادلہ نواب صاحب کو محقق اور ادلہ ثانی کو

مضعف ٹھہرایا ہے اور خوب تائید حق کی ہے من شاء فلیرجع الیہ اقول قسم
اول اور قسم ثانی اپنے مین معارض ہین مقدمہ ثالثہ مین ثبوت اس امر کا ہوگیا ہے
کہ قسم اول سے جو اشتراک مفہوم تہا منسوخ ہے اور ظہر کا باقی رہنا بعد المثل
اونہین احادیث سے ثابت ہی اگر کوئی شبہ کرے کہ احتمال نسخ حدیث جبرئیل
مین متعین ہے کہ وہ معاملہ مکہ معظمہ مین ہوا تہا لیکن حدیث سایل سے ناسخ کا موخر
ہونا معلوم بالجزم نہین فکیف النسخ ہم کہتے ہین کہ یہان معارضہ احادیث قسم اول کا
احادیث قسم ثانی کے ساتھہ ہی اور تمنی بھی یہہ معارضہ ہا مگر قسم اول مین تاویل کی
ہے ورنہ چاہیے کہ تاویل کو باطل جانکر اشتراک کی قایل ہووے وہو خلاف ما ادعیتم
فی المعیار علاوہ انکہ احادیث قسم ثانی جب ناسخ حدیث جبرئیل ہو سکتی ہین تو حدیث
سایل کہ موافق حدیث جبرئیل ہے تین حال سے خالی نہین یا مقدم ہے تو ثبت
المطلوب ویا موخر ہے پس لازم آئیگا تکرار نسخ ویا مجہول التقدم والتاخر ہے ورجاء
موخر جاننے کی نسخ ناسخ لازم آتا ہے فتعین التقدم علاوہ انکہ احادیث قسم ثالث
اس احتمال کے منافی ہین اور کوئی حدیث نص صریح موجود نہین اسمین کہ ظہر بعد المثل
باقی نہین رہتا اور عصر قبل از دو مثل ہوتا ہے۔ باعث ہزاران تعجب
کہ حدیث ماول نص صریح قطعی الدلالۃ نہین اسکو بعد تاویل سند کسطرح جانتے ہین
اور باعث تاویل معلوم نہین کہ کیا ہے اگر یہی احادیث ہین فیلزم المصادرہ اگر
کوئی اور حدیث ہو تو بتاؤ ورنہ خرط القتاد اگر کوئی شبہ کرے کہ حدیث ابی ہریرہ
کا جو قسم ثالث سے ہے صل الظہر اذا کان ظلک مثلک یہہ معنی ہین کہ فی زوال کے ساتھہ
ایک مثل ہے پس جواب یہہ ہی کہ ابو ہریرہ نے حدیث کو باعتبار رسم عام رکہا ہے

اور تعیین موسم کا نہین پس یہہ معنی ایام زمستان مین جاری نہین ہو سکتا ہی
ورنہ لازم آیگا اداے ظہر قبل از زوال کیونکہ ہمنے مقدمہ اولی مین ذکر کیا ہے
کہ مدینہ منورہ مین ساڑہی آٹہہ قدم تک سایہ اصلی ہو سکتا ہے اور یہہ بھی ہم نے
مقدمہ اولی مین ذکر کیا ہے کہ سایہ مثلی سات قدم یا ساڑہی چہہ قدم ہوتا ہے چاہیے
کہ بموجب ارشاد ابوہریرہ اس توجیہ پر ایک یا دو قدم پہلے زوال سے نماز ظہر کا
پڑہنا واقع ہو وہو باطل اسی ہی نکتہ کو امام زرقانی نے سمجھہ کر فرمایا اذا کان
ظلک مثلک ای مثل ظلک یعنی قریبا منہ بغیر ظل الزوال انتہی اور وہ جو
زرقانی نے مثل ظل کا معنی قریبا من ظلک کیا ہے صحیح نہین کیونکہ جب مسبوق
نے امام کو تشہد مین پایا اور نماز کو ادا دونون نے بطریق مسنون کے کیا تو
مسبوق کی نماز بعد ظل مثل کے ادا ہوگی اگر سایل عود کرے کہ سوال بقاء ظہر الی المثلین
تہا نہ بقاے ظہر بعد مثل کے احادیث منصوصہ قسم ثالث دال ہین اسپر کہ بعد مثل ظہر
باقی رہتا ہے فلا یکون الجواب مطابقا للسوال ہم کہتے ہین کہ آنحضرت کا عصر کو
بعد ایک مثل کی پڑہنا منسوخ ہے لامر اور آنحضرت صلعم سے کسی حدیث صریح صحیح
مین ثابت نہین کہ ظہر کا ایک مثل تک وقت ہی کوئی حدیث صحیح نص صریح قطعی
الدلالۃ نہین کہ آنحضرت نے عصر قبل از دو مثل ادا کی ہے اور ہم نے بعبارۃ نص
واشارۃ نص ثابت کر دیا کہ بعد ایک مثل کے ظہر باقی رہتی ہے اور یہہ بہی ثابت کیا
کہ آنحضرت نے عصر کو بعد دو مثلین کے ادا کیا اور نیز ابن ابی شیبہ نے بروایت جابر
روایت کیا ہے صلی بنا رسول اللہ صلعم العصر حین صار ظل کل شئی مثلیہ انتہی
اور صاحب معیار نے لکہا ہے جس دلیل سے اول وقت عصر کا ثابت ہوگا اسی سے یہہ بھی

معلوم ہو جایگا کہ آخر وقت ظہر کا قبل اسکے ہے انتہی آنحضرت صلعم سے
قبل از دو مثل عصر کا پڑہنا ثابت نہین اگر ہے تو منسوخ ہوا اور ایک مثل کے بعد
ظہر کا پڑہنا ثابت ہے اور حدیثون مین سوائے ایک مثل یا دو مثل کے کوئی حد مذکور
نہین پس ثابت ہوا کہ بقائی وقت ظہر الی المثلین ہے وہو المطلوب ❖

سوال ہفتم

عام مسلمانون کے ایمان کو تحقیق کرنا واجب ہے اور کل کا مساوی ہونا

الجواب المستطاب نمہد و لا ثلث مقدمات بحسن الترتیب بعد نکون تصدیق و اثبات التقریب
المقدمۃ الاولی قال الامام الاعظم فی کتاب الوصیۃ الایمان اقرار باللسان
والتصدیق بالجنان والاقرار وحدہ لا یکون ایمانا و الا لکان المنافقون
کلہم مومنین وکذلک المعرفۃ وحدہا ای مجرد التصدیق لا یکون ایمانا
لانہا لو کانت ایمانا لکان اهل الکتاب کلہم مومنین قال اللہ تعالی فی حق
المنافقین واللہ یشہد ان المنافقین لکاذبون ای فی دعویہم الایمان
حیث لا تصدیق لہم وقال اللہ تعالی فی حق اهل الکتاب الذین آتینا
ہم الکتاب یعرفونہ کما یعرفون ابناء ہم انتہی حاصل آنکہ مجرد معرفۃ خدا
و رسول اہل کتاب کو نافع نہین اگر جناب محمد صلعم کی رسالت و مبعوثیت کی ساتھ
کہ سب مخلوق کیطرف خواہ اہل کتاب ہین و خواہ غیر اقرار نہ کرین کیونکہ وہ لوگ
اس قدر قایل تھے کہ آنحضرت عرب کے خاص نبی ہین پس ایسا اقرار انکو فقط ایمان
نہین اور تصدیق ایسا رکن ہے کہ جس بعینہ ہے کسی حال مین احتمال سقوط نہیں

رکھتا بخلاف اقرار کہ وہ شرط یا شطر یا رکن بغیرہ ہے لہذا حالۃ اکراہ اور حصول
اعذار کے وقت ساقط ہوتا ہے زبان ترجمان جنان ہے اور اقرار دلیل
تصدیق وجودا وعدما ہے پس جو شخص اظہار ایمان پر قادر ہو کر اقرار کو بدل ڈالے
وہ کافر ہوتا ہے اور وقت زوال قدرت کے اظہار ربسبب اکراہ کے اگر بدل ڈالے تو
کافر نہیں ہوتا کیونکہ خوف نفس بقاء تصدیق پر دلیل قوی ہے اور اس تبدیل
خاصہ پر ہلاک عن نفسہ کا دفع کرنا باعث ہوا اور تبدیل اعتقاد اس کے ساتھ نہیں ہوتا
کما اشار الیہ قولہ تعالی من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن
بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیھم غضب من اللہ ولھم
عذاب عظیم اما وقت قدرۃ اظہار کے تبدیل اقرار تبدیل اعتقاد پر دلالت کرتا
ہے فکان رکن الایمان وجودا وعدما کما صرح بہ شمس الائمۃ السرخسی مگر ابا نکہ صاحب
عمدہ نے کہ ابو البرکات عبد اللہ بن احمد ابن محمود نسفی ہے تصریح کی ہے کہ اقرار
شرط اجرائے احکام کیواسطے ہے اور یہی مختار اشاعرہ ہے وعلیہ ابو منصور الماتریدی
کذا فی شرح الفقہ الاکبر للملا علی القاری قال مولانا ابو الشکور السالمی اجمعنا
جمیعا علی ان محل الایمان القلب واللسان والقلب محل الاعتقاد واللسان
محل الاقرار وھما رکنا الایمان ھذا عند اھل السنۃ والجماعۃ فاما
الاقرار والتصدیق عرض لانھما من صفات العبد والعرض لا یبقی
زمانین ولکن حکم الایمان یبقی علی الدوام بابقاء اللہ تعالی ثم الشخص
لا یخرج عن حکم الایمان بفناء ھذا العرض منہ وبیان ھذہ المسئلۃ
النکاح وھو ان النکاح ایجاب وقبول والایجاب والقبول عرضان لا یبقیان

لہ یعنی اسکو ساقط کیا گیا محل ایمان
برخلاف تصدیق کے کہ محل ایمان
دل و زبان ہے دل محل اعتقاد
ہے اور زبان محل اقرار ہے اور یہ
مذہب اہل سنت کے نزدیک
ہے لیکن ایمان میں اقرار و تصدیق
عرض ہیں اس واسطے کہ صفات بندہ کی ہیں
ہے اور عرض دو زمان میں باقی
نہیں رہتی ہے لیکن حکم ایمان کا اسکے
ساتھ باقی رہیگا دوام ایمان

پس بندہ اس عرض کے فنا سے
ایمان سے خارج
نہیں ہوتا ہے اسکا بیان
نکاح کیلئے ہے کہ نکاح ایجاب
و قبول ہے اور یہ دونوں
عرض ہیں باقی نہیں رہتے ہیں

زمانين متى وجد ابطل لاشيان الا ان حكمه يبقى وهو الحل مالم يتعرض
عليه شئ يزيله او ينافيه ضده كالطلاق وما اشبهه فكذلك ههنا بل حكم الايمان
اقوى واكد ففناء لفظ الاقرار وفناء التصديق وهو عمل العبد من الضمير
والعلم لا يوجب فناء حكم الايمان مالم يتعرض عليه ضده ونقيضه
وهو الكفر فنقول ان المومن اذا آمن مرة فانه يحكم بايمانه ولو افى بعد
ذلك الوفا فان الايمان هو الاقرار الاول وما سوى ذلك هو تكرار عنه
ولو لم يقل الا مرة واحدة وعاش سنين فانه لا يحكم بكفره مالم يظهر منه
ضده ولو مات على ذلك فانه يصلى عليه ويكون مومنا اذ لم يظهر
الخلاف منه اقول اس تحقيق مرضى كے بنا اسپر ہے كہ معانى شرعيہ كے لئے جواہر
كا حكم ہے اگرچہ اعراض ہيں حقيقة فافهم ولا تكن من المكابرين ؛

المقدمة الثانيه قال الامام الاعظم فى كتاب الوصية ثم العمل غير
الايمان والايمان غير العمل بدليل ان كثيرا من الاوقات يرتفع العمل
من المومن ولا يجوز ان يقال يرتفع عنه الايمان فان الحائض يرتفع عنها الصلوة
وقد قال بها الشرع دعى الصلوة ثم اقضيه ولا يصح ان يقال دعى الايمان
ثم اقضيه ويجوز ان يقال ليس على الفقير الزكوة ولا يجوز ان يقال ليس على
الفقير الايمان انتهى حاصل اسكا اہلسنت كے نزديك عمل مغاير ايمان ہے اور نہ جزو
ركن ايمان ہے بخلاف معتزلہ اور يہ امر بوجوہ سبعہ ثابت ہے الوجه الاول امنوا
وعملوا الصلوة جيسے قوالون سے مغايرت ايمان وعمل مستفاد ہوتى ہے لان
العطف فى الاصل للمغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ؛

الوجہ الثانی قال اللہ تعالی قل لعبادی الذین آمنوا یقیموا الصلوٰۃ

اللہ تعالی نے مومنین اولا فرما کر اقامۃ صلوٰۃ کا بعد ازان حکم فرمایا ہے باوجودے کہ وقت ایمان ایمان صلوٰۃ نہ تہا فعلم ان الصلوٰۃ وغیرہا من الاعمال غیر الایمان

الوجہ الثالث اگر عمل شرائط یا ارکان سے ہوتا ایمان بغیر عمل صحیح نہ ہوتا حالانکہ باجماع اہلسنت ایمان بغیر عمل کے صحیح ہے اور فاسق مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہین اور اجماع کی مستند بہت نصوص و اخبار ہین منہا عن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلعم ان اللہ سیخلص رجلا من امتی علی رؤس الخلائق یوم القیمۃ فینشر علیہ تسعۃ وتسعین سجلا کل سجل مثل مد البصر ثم یقول اتنکر من ہذا شیئا اظلمک کتبتی الحافظون فیقول لا یا رب فیقول افلک عذر قال لا یا رب فیقول بلی ان لک عندنا حسنۃ وانہ لا ظلم علیک الیوم فیخرج بطاقۃ فیہا اشہد ان لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ فیقول احضر وزنک فیقول یا رب ما ہذہ البطاقۃ مع ہذہ السجلات فیقول انک لا تظلم قال فتوضع السجلات فی کفۃ والبطاقۃ فی کفۃ فطاشت السجلات وثقلت البطاقۃ فلا یثقل مع اسم اللہ شیء رواہ الترمذی وابن ماجہ منہا عن ابی ذر قال اتیت النبی صلعم وعلیہ ثوب ابیض وہو نائم ثم اتیتہ وقد استیقظ فقال ما من عبد قال لا الہ الا اللہ ثم مات علی ذلک الا دخل الجنۃ قلت وان زنی وان سرق قال وان زنی وان سرق قلت وان زنی وان سرق قال وان زنی وان سرق قلت وان زنی وان سرق قال وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر واذا حدث بہذا قال

وان رغم انف ابی ذر متفق علیہ اگر کوئی شبہ ہے کہ اسکی معارض یہ حدیث
ہے لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن اقول مراد لیس بمومن سے عدم امن
ہے عذاب سے یا مراد زانی سے مستحل زنا ہے یا مراد نفی ایمان سے نفی ثمرات
و فضایل ایمان ہے اگر کوئی کہے کہ قال علیہ السلام من ترک الصلوۃ متعمدا
فقد کفر اگر نماز ایمان نہ ہوتی اسکا ترک کفر کیون ہوتا ہم کہتے ہین کہ مراد
کفر سے کفران نعمت ہے نہ کفر باللہ کما ذکر فی قصۃ سلیمان علیہ السلام لیبلونی
ءاشکر ام اکفر کیونکہ انبیاون سے کفر منتفی ہے یہان بھی اسی طرح ہے
دوم انکہ استحلالا اگر ترک کرے کافر ہوتا ہے سوم انکہ اگر ترک نماز کفر ہوتا
قضا اسکی فرض نہ ہوتی کیونکہ جو شے زمانہ کفر مین فوت ہوئی قضا اسکی زمانہ
اسلام مین واجب نہین واللازم باطل فالملزوم مثلہ چہارم انکہ فرضیت نماز موقت
مختص اپنی اوقات کے ساتھ ہے اور فرضیہ ایمان غیر موقت ہے فرض موقت کا غیر
موقت کیواسطے رکن ہونا غیر معقول ہے **منھا** حدیث الشفاعۃ عن ابی ھریرۃ
عن النبی صلعم قال اسعد الناس بشفاعتی یوم القیمۃ من قال لا الہ الا اللہ
خالصا من قلبہ رواہ البخاری و نیز احادیث شفاعۃ مین وارد ہے فیخرج
منھا قوما لم یعملوا خیرا قط پس اگر عمل رکن ایمان ہوتا تارک اعمال کافر
ہوتا اور کافر کا عذاب نار سے نکلنا غیر معقول ہے بعد ازین اتمام تقریب مین
تحقیق احادیث شفاعۃ انشاء اللہ تعالی آئیگی +

الوجہ الرابع قال اللہ تعالی لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق
والمغرب ولکن البر من امن باللہ والیوم الآخر اگر نماز کا قبلہ کیطرف ہونا

کرکے ادا کرنا رکن ایمان ہوتا البتہ یہہ قول لیس البران تولو وجوہکم قبل المشرق والمغرب اُس قسم سے ہے کہ سلب ذاتیات کا ذات سے اور سلب جزو کا کل سے ہوتا کیونکہ نماز کا رکن ایمان ہونا اور بعد ازان بر کو ایمان کے واسطے ثابت کرنا اور نماز سے نفی کرنا بیمعنی ہے ٭

الوجہ الخامس اگر عمل رکن ایمان ہوتا پس وہ جو رکن ایمان ہے جمیع اعمال زمان تکلیف کے ہین یا بعضی بنا بر اول زمان حیات مین شخص مومن نہ ہوگا اور بعد زمان حیات کے ایمان مومن متحقق ہوگا کیونکہ بعضی رکن ایمان کہ زمانہ تکلیف کے اعمال مین متحقق نہین اسلیے کہ تا وقت انقطاع روح تکلیف لازم عبد ہے وبنا بر ثانی یا مراد اعمال سے فرایض ہین یا غیر فرایض غیر فرایض رکن ہو نہین سکتی بالبداہت الشرعیہ اما فرایض کے شق خالی نہین یا قبل از تحقق شرایط و اسباب فرایض کے مومن ہوگا یا کافر بر شق اول ایمان بغیر ارکان کے متحقق ہوا وہو باطل و بر شق ثانی لازم آئیگا کہ فرض قبل از تحقق اسباب شروط فرض ہوئی ورنہ کافر کس طرح ہوتا وہو ایضا باطل ٭

الوجہ السادس ایک شخص ایسے وقت مین ایمان لایا کہ کسی فرض کا وقت نہ تھا ابھی وقت فرض نہین پہنچا کہ وہ فوت ہو گیا ایا کافر مرا یا مومن بنا بر ثانی باوجودیکہ رکن ایمان جو عمل ہے اُس سے فوت ہوا اور اُس نے کوئی عمل نکیا وہ کس طرح مومن مرا و بنا بر اول اسلام کے قبول کرنیکا کوئی فایدہ متحقق نہوا اور قبول و ترک اسلام برابر ہوا واللازم باطل فکذا الملزوم ٭

الوجہ السابع اگر ہم عمل کو رکن ایمان کہین لازم آئیگا کہ آدمی خراسان

مین ہو اور ایمان مکہ و مدینہ و عراق مین ہو کیونکہ مکہ مین حج اور نماز مدینہ مین
و عراق مین اور بنائی رباط و مساجد اور پل اور ملکون مین کرتا ہے اور محال
ہے کہ مومن ایک جگہہ اور ایمان اسکا دوسری جگہہ ہو ؛

المقدمة الثالثة معنی حقیقی کا محال ہونا مصحح مجاز کا ہے فی شرح
الطوالع وعلمنا عدم المعارض العقلی الذی لوکان ذلک المعارض
العقلی لرجح المعارض العقلی وانما قال لرجح المعارض العقلی اذ العقل اصل
النقل لتوقف النقل علی صدق الناقل والمنقول عنه عقلا لانه لو لم
یعلم صدق المنقول عنه لا یفید قوله علما فلا یکون دلیلا ولما
کان العقل اصل النقل فلو رجح الدلیل النقلی الذی له معارض عقلی
یدل علی خلافه یلزم تکذیب العقل الذی هو اصل وتکذیب الاصل
لتصدیق الفرع محال لاستلزامه تکذیب الفرع ایضا وذلک لان صدق
الفرع موقوف علی صدق الاصل فلو لم یصدق الاصل لم یصدق الفرع
ومثل ذلک بقوله تعالی الرحمن علی العرش استوی فان ظاهره
یدل علی استقراره علی العرش کما علیه بعض المفسرین لکن الدلیل العقلی
یمنعه لامتناع مماسة ومحاذة للاجسام فاما ان یاول علی ما علیه
بعض او یفوض علمه الی الله تعالی کما هو مذهب اخر انتهی **اتمام
التقریب** فی التمهید القول الخامس فی الایمان هل یزید وینقص
ام لا قال ابو حنیفة واصحابه ان الایمان لا یزید ولا ینقص وقال الشافعی
بان الایمان یزید وینقص بالمعصیة وقال بعض الناس یجوز الزیادة فیه

یعنی ابو حنیفہ اور انکے
اصحاب نے کہا کہ ایمان نہ زیادہ
اور ناقص نہیں ہوتا ہے
اور شافعی نے کہا کہ ایمان
گناہ سے زیادہ اور ناقص
ہوتا ہے اور بعضون نے
کہا کہ زیادتی ایمان کی
جائز ہے

ولا يجوز النقصان فيه وهذا لا يكون صحيحا لانه كلما جاز الزيادة فيه
جاز النقصان فيه وهذا لا يستقيم واحتجوا بقوله تعالى ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم وروى عن ابي هريرة وانس وابي سعيد الخدري وابن عباس
عن النبي صلعم انه قال اذا دخل اهل الجنة في الجنة واهل النار
في النار فيأمر الله تعالى ان يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من
الايمان ويروى خردلة من الايمان ويروى شعيرة ولو لا يكون الزيادة
والنقصان في الايمان لكان لا يوصف بالصغر · الزيادة دل انه يجوز
الزيادة والنقصان فيه **الجواب** عن الاية قلنا اراد به تكرار الايمان
هنا كما قال فاذا قرأناه فاتبع قرآنه سمى قراءة القرآن قرآنا والقرآن
غيرها لان القرءة مخلوقة والقرآن غير مخلوق فكذلك ههنا وروى
عن ابن عباس رض انه قال الاية نزلت في شان اصحاب رسول الله صلعم لان
القرآن نزل على النبي صلعم بنيف وعشرين سنة فكما نزلت آية يجب
عليهم الايمان ثم بعد ذلك شرائط الايمان لا يزاد ولا ينقص **قوله**
الجواب عن احاديث الشفاعة ففي المفاتيح شرح المصابيح منه قوله
صلى الله عليه وسلم في حديث انس رض فاخرج من كان في قلبه مثقال ذرة
اي وزنها والمثقال اذا اطلق فانما يراد به الشيء المعبر به عن الدينار
وقد اختلف اقاويل العلماء في تاويله على حسب اختلافهم في اصل الايمان
وارى التاويل المستقيم فيه ان يقول اراد ههنا بالجزء الذي ذكره حصة
المومن من الرغبة او الرهبة الباعثة له على العمل لوجه الله تعالى

الا ترى انه ذكر فى آخر تارات المناقصة ائذن لى فيمن قال لا اله الا الله
ولا يجوز ان يكون هذا القايل غير موحد فعلمنا ان ما قدر قبل ذلك بمثقال
شعيرة ثم بمثقال حبة او خردل غير الايمان الذى يعبر به عن التصديق
بل هو ما يوجد فى القلوب من ثمرة الايمان ومن الدليل ايضا على ذلك
هذا الحديث رواه البخارى عن انس على ما فى كتاب المصابيح ورواه ايضا
عن انس رضى الله عنه يخرج من النار من قال لا اله الا الله وكان فى قلبه من الخير ما يزن
شعيرة ثم يخرج من النار من قال لا اله الا الله وكان فى قلبه من الخير ذرة
وقد رواه ابو سعيد الخدرى وفى رواية مثقال ذرة ايمان اخرجه البخارى
فى كتابه وفى كتاب مسلم فى رواية ابى سعيد فيقول ارجعوا فمن وجدتم
فى قلبه مثقال دينار من خير فاخرجوه ثم ذكر نصف دينار من خير ثم
ذكر مثقال ذرة من خير فلما وجدنا الحديثين قد روى كل واحد من
الصحابيين على اختلاف اللفظين الخير والايمان حملنا الامر فيهما على
ان الصحابيين رويا ذلك بالمعنى فوضع الايمان موضع الخير لانه من فروع الايمان
ولوازمه فان قيل فلم لا يقدر به على العكس قلنا لما ذكرنا من متن الحديث
انه ذكر ذلك فى آخر تلك التارات انه يقول ائذن لى فيمن قال لا اله
الا الله فعلمنا ان الامر المقدر بالشعيرة والبرة والذرة والحبة والخردلة
غير الشىء الذى هو حقيقة الايمان حتى لا يكون الرجل مومنا الا بوجدان
ذلك منه وهو التصديق والاقرار ثم ان حقيقة الايمان التى لا يكلف
فى حكم المومنين الا بوجدان ذلك منه لا يصح ان يدخله التجزية والتبعيض

اس تحقیق سے مقصود یہ ہے کہ مراد ایمان سے وہ جزو عمل ہے جو مرتب ایمان
پر ہے کیونکہ بعض روایات مین بجائے ایمان لفظ خیر واقع ہی اور بعض روایات
مین یہہ واقع ہے فیخرج منہا قوما لم یعملوا خیرا قط پس اگر خیر عبارت ایمان سے
ہوتا لازم آتا کہ کفار بھی نار سے بشفاعہ نکالے جاتے وبطلان ذلک محالا
مما یخفی اما جواب ان آیات سے قولہ تعالی فاخشوھم فزادھم ایمانا وقولہ
مازادھم الا ایمانا وتسلیما وقولہ تعالی لیزدادوا ایمانا مع ایمانھم
ویزداد الذین امنوا ایمانا وقولہ تعالی فاما الذین امنوا فزادتھم ایمانا
تو وجہ ہے الوجہ الاول تحقق شے تحقق جمیع اجزا ہوتا ہے اور انتفا
جز مستلزم انتفا کل ہے بر تقدیر زیادت ونقصان ایمان جناب رسالتماب
اور جبرئیل علیہ السلام کے ایمان مین وہ جز کہ حقیقہ ایمان اور منبع ذاتیات
مین داخل ہے متحقق ہے اور اورون کے ایمان مین متحقق نہین پس آیا انتفاے
اس جز کا مستلزم انتفاے ایمان ہے یا نہین بنا بر اول لازم آیگا کہ سوائے
جناب رسالتماب وجبرئیل عم کے کل ملایکہ وجن وانس کافر ہون بل ہذا الا کفر صریح وبغ
فضیح بنا بر ثانی تحقق شے بغیر تحقق اجزا وذاتیات لازم آیگا وہو ایضا باطل
فوجب التاویل فے الایات بان المراد من ازدیاد الایمان ازدیاد ثمراتہ وحقوقہ
لما مر فی المقدمہ الثالثہ الوجہ الثانی جناب الہی نے مماثلہ فی الایمان کا امر
فرمایا حیث قال فان امنوا بمثل ما امنتم بہ فقد اھتدوا وان تولوا
فانما ھم فی شقاق یعنی اگر یہود تمہاری طرح ایمان لاوین ہدایت پاوینگے
اور اگر ایسے ایمان سے اعراض کرینگے تو یہہ لوگ شقاق مین ہون گے پس اگر

ایمان زیادۃ ونقصان قبول کرتا تو انکا ایمان صحابہ کے ایمان کا مثل کسطرح
ہوتا حاصل انکا اطلاق مثل دو معنون پر آتا ہے ایک وہ کہ مساوی حقیقۃ مین ہو
کما فی قولہ تعالی قل انما انا بشر مثلکم دوسرا وہ کہ جمیع امور حاصلہ للشئ مین مساوی
ہو کما فی قولہ تعالی لیس کمثلہ شیئ اگر آیہ بمثل ما اٰمنتم مین مثل بمعنی اول
ہے مساوات حقیقۃ ایمان مین لازم آئیگی وہو المطلوب اگر معنی ثانی ہے پس
مساوات ایمان مین ہر وجہ سے آئیگی وہو اخص من مطلوبنا و اشنع الزامات علی
الخصم پس واضح ہوا کہ مراد ازدیاد وانتقاص ایمان سے ازدیاد ثمرات وحقوق
ایمان ہین لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ الوجہ الثالث فی التمہید لانا
لو جوزنا النقصان فی الایمان فانہ یوجب القول بان ماینقص من الایمان
یثبت الکفر فی مکانہ لان زوال الایمان کلہ یوجب ثبوت الکفر کلہ فزوال
البعض یوجب ثبوت البعض فیودی الی ان یکون العبد الواحد بعضہ یکون
کافرا و بعضہ یکون مومنا فی حالۃ واحدۃ وھذا محال انتہی اقول حاصل اسکا
یہ ہے کہ ایمان اگر متجزی ہووے تو کفر بھی متجزی ہوگا اور تفریق تحکم ہے اب خالی
نہین یا انکہ کل کفر کا زایل ہونا بعض ایمان کے ساتھ ہو یا کل ایمان کے
ساتھ بنا بر ثانی یہہ کہنا لازم آتا ہے کہ بعض کفر بعض ایمان سے زایل ہوتا ہے
اور کل کفر کل ایمان سے زایل ہوتا ہے پس لازم آئیگا اجتماع بین الکفر والایمان
کما مر تقریرہ و بنا بر اول کفر و ایمان مین مکلفین مین واسطہ لازم آئیگا کیونکہ
بعض ایمان حقیقۃ ایمان نہین اور کفر بھی باقی نہین رہا اسلئے کہ بعض ایمان سے
زوال اسکا فرض کیا گیا ہے وہو باطل ایضا الوجہ الرابع گناہ توحید و معرفت

له وجہ ثالث تمہید مین یہ
کہا گیا ہے کہ اگر ہم نقصان ایمان مین جایز
رکھین تو جمیع کہ ایمان ناقص ہوگا
تو کفر اسکی جگہ ثابت ہوگا
اسلئے کہ سب ایمان کا زوال موجب ہے
ثبوت سارے کفر کا تو زوال بعض
ایمان کا موجب ثبوت بعض کفر کا
ہوگا تو یہ امر موڈی ہے اس طرف
کہ ایک بندہ بعض اسکا کافر ہو اور بعض
اسکا مومن ایک حالت مین
اور یہ محال ہے ١٢

مین موثر نہین اسی طرح ایمان مین بہی موثر نہین اور کثرت گناہان جیسے زوال کل ایمان بالاتفاق نہین پس استقلال گناہ موجب زوال بعض ایمان کا نہین کذا فی التمہید الوجہ الخامس[له] فی التمہید لوکان الایمان یزید بالخیر والطاعۃ لکان الایمان الغنی اقوی واکمل من ایمان الفقیر وھذا لایجوز انتہی اسمین نظر ہے یہہ بات جب مسلم تہی کہ فضایل فقر فضایل غنا سے اعلی مراتب ومدارج کی نہ ہوتی الوجہ السادس[عه] فی التمہید ان الایمان ھو الاقرار والتصدیق والعمل عندھم وکل ذلک من افعال العباد وفعل العبد عرض لایبقی زمانین ولایمکن انضمام البعض الی البعض حتی یتصور الزیادۃ والنقصان انتہی اقول سلمنا کہ فعل عبد عرض ہے اور عرض دو زمانون مین حقیقۃ باقی نہین رہتا مگر معانی شرعیہ کو جواہر کا حکم ہے کما مر تقریرہ فی المقدمۃ الاولی بلکہ استدلال مین حق یہہ ہے کہ عمل حقیقۃ ایمان سے خارج ہے کما مر فی المقدمۃ الثانیہ اور شی کا ازدیاد خوارج وعوارض کے ازدیاد سے محال ہے ورنہ انقلاب عرضیات بسوی ذاتیات کیطرف لازم آئیگا ہذا خلاف الوجہ السابع زیادۃ خالی نہین یا عین ایمان مین یا وصف ایمان مین یا حکم ایمان مین یا موجب ایمان مین ہے اگر حکم ایمان مین ہے وہ کون الشخص مسلما عدلا بحکم الایمان اور یہہ متصور نہین کیونکہ ایک شخص بعض مومن وبعض کافر نہین ہوسکتا اور اگر وصف ایمان مین ہے وہو شرایطہ اور یہہ بھی متصور نہین کیونکہ منکر شرط واحد ووصف واحد کا کافر ہے ہرگز ایمان اسکا صحیح نہین پس زیادۃ ونقصان وصف مین بھی نہ ہوا اور اگر عین ایمان مین ہے

[له] وجہ خامس تمہید میں ہے کہ اگر ایمان خیر وطاعت کے ساتھ زیادہ ہو تو ایمان غنی کا فقیر کے ایمان سے قوی واکمل ہوا اور یہ جائز نہیں ۱۲

[عه] وجہ سادس تمہید میں ہے ایمان اقرار وتصدیق وعمل ہے اور ہر ایک ان سے فعل عبد ہے اور فعل عبد عرض ہے کہ دو زمانوں میں نہیں رہتا اس کا ممکن نہیں اور انضمام بعض کا ساتھ بعض کے بھی ممکن نہیں تاکہ زیادہ ونقصان متصور ہو ۱۲

وہوالاعتقاد فی الحقیقۃ والاقرار والاعمال دلیل الاعتقاد کیونکہ اگر کوئی عمل
کرے یا اقرار کرے کہ وہ اعتقاد اسلامیہ اُسکے پر دال ہے جیسا حضور جمعہ وطہارت وان
واقامۃ تو اسکی اسلام پر حکم کیا جاویگا اگرچہ اقرار اُس سے نہ پایا جاوے اور اگر ایسا
فعل وقول کیا کہ کفر پر دلالت کرتا ہے جیسا اظہار علامت کفر یا الفاظ کفریہ بغیر اکراہ
کے یا از روے جہل وتمسخر کے کرتا ہے تو اُسپر کفر کا حکم دیا جاویگا پس معلوم
ہوا کہ ایمان حقیقۃ مین اعتقاد ہے مگر حکم ایمان کسی پر کرنا بغیر اقرار کے صحیح نہین
علی ہذا بنا اور اعتقاد وہ ہے جسمین زیادہ ونقصان متصور نہیں کیونکہ اگر اسکے اعتقاد
سے کوئی شے دین مین بڑھ جاوے تو مسلمان رہے اور اگر ناقص ہوئے تو کافر
ہوجاوے ہکذا فی التمہید **الوجہ الثامن** قال اللہ تعالی امن الرسول بما
انزل الیہ من ربہ والمؤمنون کل امن باللہ وملئکتہ وکتبہ ورسلہ
وفی الحدیث فی جواب السائل ما الایمان قال علیہ السلام ان تؤمن باللہ
ورسلہ وملئکتہ وکتبہ والیوم الاخر والقدر خیرہ وشرہ الحدیث
کیونکہ سوال تمام حقیقۃ ایمان سے تہا نہ بعض اجزاء ایمان سے پس جواب بعض
اجزاء ایمان سے مساعد سوال نہین کما لا یخفی **الوجہ التاسع** ایمان عبارت ہے
تصدیق بالجنان اور اقرار باللسان سے کما مر فی المقدمۃ الاولی اور عمل خارج
حقیقۃ ایمان سے ہے لما مر فی المقدمۃ الثانیہ اب زیادہ ونقصان ایمان
مین بمعنی اکتفا بالتصدیق ہے فقط یا اکتفا بالاقرار ہے فقط وہو باطل لما مر
فی المقدمۃ الاولی یا بایں معنی ہے کہ مراتب تصدیق مختلف ہیں زیادہ مرتبہ
اعلی مین ہے اور انتقاص مرتبہ ادنی مین ہے کما اشار الیہ سبحانہ بقولہ تعالی

اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تؤمن قال
بلی ولکن لیطمئن قلبی **اقول** زیادہ و نقصان مراتب تصدیق مین
صحیح نہین کیونکہ تصدیق کیفیات نفسانیہ سے ہے کہ وہ بسیط ہین تجزی و تبعیض
قبول نہین کرتی سترھمین یہہ ہے کہ زیادہ و نقصان اولا و بالذات مقولہ
کم کے مقتضیات سے ہے اور کیفیات نفسانیہ اس مقولہ سے نہین پس
زیادہ و نقصان کس طرح قبول کریگا دیکھو کہ تشخص اعراض بتشخص محال ہوتا
ہے اور ادراک مجرد کی شان سے ہے پس جبکہ محل ادراک کہ وہ کیفیات نفسانیہ
سے ہے مجرد اور منزہ مقدار و کم سے ہے کسطرح وہ قبول قسمۃ و مقدار کا
کریگا جبکہ محل نے قسمت و مقدار قبول نکیا وہ جو قایم اور منضم محل کے ساتھ
ہے کسطرح قبول کریگا کیونکہ قسمۃ حال مستلزم ہے قسمۃ محل کو اسلئے کہ حلول
منقسم و ممتد کا غیر منقسم و ممتد میں ممتنع ہے و لہذا ثبت فی محلہ ان الحال تابع
فی التشخص و التحیز و التشکل للمحل اب وہ نصوص کہ جنمین زیادہ و نقصان ایمان کیطرف
اشارہ ہے تاویل انکی واجب ہوئی اسطرح کہ مراد زیادہ و نقصان سے قوۃ
و ضعف ہے لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ اما آیۃ مذکورہ پس اُسکا مدلول اسکے سوا نہین
کہ مرتبہ عین الیقین علم الیقین سے فوق ہے بنا بران وارد ہے لیس الخبر
کالمعاینۃ اگرچہ بعضون نے کہا ہے لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا یعنی
اُس خبر مین اصل یقین بسبب مطابقۃ علم یقین کے منافی قوۃ یقین کو جو رویۃ کی قوت
ہوتا ہے نہین جیسا کہ کسیکو علم بالکعبۃ غیبوبیۃ مین ہے اگر وہ کعبہ کو علم حضوری
و مشاہدہ مین دیکھے تو کچھ زیادہ یقین نہین ہوتا پس مراد زیادہ و نقصان سے

قوۃ وضعف ہے کیونکہ جو تصدیق کہ طلوع شمس کے ساتھ ہو وہ قوی ہے اس تصدیق سے جو حدوث عالم کے ساتھ ہے اگرچہ دونوں نفس تصدیق میں برابر ہیں اور ہم قطعاً جانتے ہیں کہ احاد امۃ کا ایمان آنحضرت صلعم اور صدیق اکبر کے ایمان کے مثل نہیں اس تحقیق کے اعتبار سے اور یہی معنی ہے اسکا جو وارد ہے لو وزن ایمان ابی بکر بایمان جمیع المومنین لرجح ایمانہ یعنی حضرت صدیق کا ایقان و وقار جنان و ثبات و تحقیق عرفان راجح ہوگا اور یہ معنی نہیں کہ آپ کے ثمرات ایمان اور زیادہ احسان میں زائد ہیں اسواسطے کہ افراد مومنین کثرت طاعات و قلت معاصی و بالعکس میں متفاوت ہیں باوجودیکہ اصل وصف ایمان ہر ایک میں باقی ہے پس اختلاف ان حضرات میں لفظی ہے ومن ہہنا قال الامام محمد علی ماذکرہ فی الخلاصۃ عنہ اکرہ ان یقول ایمانی کایمان جبرئیل ولکن یقول امنت بما آمن بہ جبریل انتہی اسلئے کہ پہلی بات اس امر کی موہم ہے کہ اسکا اور جبرئیل کا ایمان جمیع وجوہ میں مثل ہے حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ دونوں ایمانوں میں فرق بین ہے ہکذا قال الملا علی القاری فی شرح الفقہ الاکبر وایضاً قال وکذا لا یجوز ان یقول احد ایمانی کایمان الانبیاء علی نبینا وعلیہم السلام بل لا ینبغی ان یقول ایمانی کایمان ابی بکر و عمرؓ وامثالہما فان تفاوت نور کلمۃ التوحید فی قلوب اہلہا لا یحصیہ الا اللہ سبحانہ فمن الناس من نورہا فی قلبہ کالشمس منہم کالقمر ومنہم کالکوکب الدری ومنہم کالمشعل العظیم واخر کالسراج الضعیف

لقوله عم وذلك اضعف الايمان وقوله عم المؤمن القوي احب
الى الله من المؤمن الضعيف والقوة يشمل القوة الظاهرية العملية والقوة
الباطنية العلمية وعلى منوال هذه الانوار في الدنيا يظهر انوار علومهم
واعمالهم واحوالهم في العقبى وكلما اشتد نور هذه الكلمة وعظمة
مرتبتها احرق من الشبهات والشهوات بحسب قوتها بحيث ربما وصل
الى حال لا يصادف شبهة ولا شهوة ولا ذنبا ولا سيئة الا احرقها
بل تقول النار جز يا مومن فان نورك اطفاء لهبي ومن عرف هذا عرف
معنى قوله صلعم ان الله حرم على النار من قال لا اله الا الله ينبغي
ذلك مما اشكلت على كثير من الناس حتى ظنها بعضهم منسوخة
وظنها بعضهم قبل ورود الاوامر والنواهي وحملها بعضهم على نار المشركين
والكفار واول بعضهم الدخول بالخلود فان الشارع لم يجعل ذلك
حاصلا بمجرد قول اللسان فقط وتاويل حديث البطاقة فان من المعلوم
ان كل موحد له مثل هذه البطاقة وكثير منهم يدخل النار انتهى كلامه
في التمهيد فان سألك احد بان ايمانك هل يكون مثل ايمان ابي بكر
ام لا قل بان ايماني وايمان ابي بكر وايمان الانبياء والملئكة عليهم
السلام واحد لا بمعنى الصورة لكن بمعنى الصفة لاني امنت بجميع ما
آمن به الانبياء والملئكة عليهم السلام ولكن لا اقول ايماني كايمانهم
وروى الحاكم الشهيد ذكر في المنتقى عن محمد بن الحسن رح انه قال يكره للرجل
ان يقول ايماني كايمان جبريل او كايمان ميكائيل لان الملائكة

والانبیاء علیہم السلام عاینوا من الاشیاء ما یکون غیباء عندنا
وکذلک الصحابۃ فیقع التفاوت فی الیقین والثبات فاما فی الاقرار
والتصدیق فلا والدلیل علیہ ما روی عن النبی صلعم انہ قال لم یفضلکم
ابوبکر بکثرۃ الصلوۃ والصیام وانما هو بشیء وقر فی قلبہ فصح ما قلنا فثبت ان
الایمان لا یزید ولا ینقص ویکون علی السواء انتهی اما جواب اس آیۃ سے
وما کان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلوتکم صلوۃ کا نام ایمان رکھا ہے
کہ مراد ایمان اعتقاد ہے فی التمهید اراد بہ الاعتقاد لان الآیۃ نزلت
فی قوم کانوا فی سفر تحولت القبلۃ الی الکعبۃ ولم یعلموا وکانوا
یصلون الی بیت المقدس فلما بلغهم الخبر قالوا بان اللہ تعالی ضیع
ایماننا حیث صلینا الی بیت المقدس واعتقدنا بعد النسخ بها فنزل
قولہ وما کان اللہ لیضیع ایمانکم وروی عن محمد بن الفضل رئیس المفسرین
قال سمعت محمد بن احمد قرطبی رح قال سمعت ابا سهل الانصاری انہ
قال فی قولہ تعالی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم یعنی تصدیقکم النبی
صلی اللہ علیہ وسلم علی القبلتین حیث صدقوہ وصلوا الی بیت المقدس
انتهی فی شرح الطوالع والذی یدل علی خروج العمل عن مفهوم الایمان
عطفہ علیہ ای عطف العمل علی الایمان فی قولہ تعالی والذین امنوا و
عملوا الصلحت حیث عطف العمل ای فعل الواجبات علیہ وقولہ تعالی
والذین امنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم ای لم یرتکبوا المحرمات فعطف
الاجتناب عن المنهیات علی الایمان فی هذہ الآیۃ والمعطوف غیر المعطوف علیہ

فعلم منه عدم دخول العمل في مفهوم الايمان لو كان داخلاً فيه لكان ذلك العطف تكراراً بلا فائدة واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم هذا اشارة الى جواب دليل من قال ان العمل داخل في مفهوم الايمان وتقرير دليلهم ان يقال لو لم يكن العمل باركان داخلاً في مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة لكن اطلق في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فان المفسرين قالوا المراد بالايمان الصلوة الى بيت المقدس والجواب عنه ما اشار اليه بقوله فمعناه ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس اي معنى الاية ما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يكون ذلك اطلاق الايمان على الصلوة وايضاً اشار الى جواب آخر فحمله على الصلوة وحدها اي حمل الايمان على الصلوة تكون على طريق المجاز من اطلاق الجزء على الكل والاصل عدم المجاز وقوله عليه السلام اشارة الى دليل اخر لهم تقريره ان العمل داخل في الايمان بدليل الحديث وهو قوله الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك في ان ليس للتصديق القلبي سبعة وسبعون شعبة وظاهر ايضاً ان اماطة الاذى ليس شعبة من التصديق القلبي وكذا قول لا اله الا الله والجواب عنه ما اشار اليه بقوله ومعناه اي معنى قوله صلعم الايمان شعب اي ايمان بضع الحديث لان اماطة الاذى غير داخل فيه وفاقاً اذ قائل بكون العمل داخلاً فيه عنده ان اماطة الاذى ليس منه انتهى اقول حديث

مذکور ہے بچندین وجوہ دیگر اور بھی جواب ہے الوجہ الاول اطلاق شعبہ
اس فرع پر ہوتا ہے جو اصل سے منشعب ہوتا ہے جب تصدیق و دو کلمہ
شہادت ہے مع جمیع طاعات شعبہ ہوا تو اصل ایمان کیا ہوا الوجہ الثانی
حدیث بظاہرہ بیان شعب کے لیے مسوق ہے نہ اصول ایمان کے لئے
پس مراد اس قول سے افضلہا لا الہ الا اللہ ذکر کلمہ توحید ہے نہ تصدیق و شہادت
کلمہ توحید اور ذکر اللہ اصل ایمان نہین بلکہ ثمرات و فروع ایمان سے ہے۔
الوجہ الثالث قال اللہ تعالی مثل کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلہا
ثابت وفرعہا فی السماء تؤتی اکلہا کل حین یہ آیۃ اسپر دلالت کرتی
ہے کہ کلمہ طیبہ اصل ایمان ہے اور قولہ تعالی تؤتی اکلہا کل حین اسپر دال ہے
کہ ایمان مومن بغیر صدور افعال کفر کبھی منقطع نہین ہوتا پس اگر حدیث کو
ہمارے کہنے کے موافق تاویل نہ کرین معارض کتاب ہوگی والکتاب مقدم علی
السنۃ اذا تعارضا ؛

سوال ہشتم

قضا کا ظاہرا و باطنا نافذ ہونا

الجواب العجاب الذی ہو فصل الخطاب الناطق بالصدق والصواب
سایل نے عوام جہال کے گمراہی کے لئے ارخاء عنان سوال مین کیا ہے
تا انکہ لوگون کے دلین وسوسہ پڑگیا ہے کہ مذہب امام اعظم کا تنفیذ قضا مین
ظاہرا و باطنا سب صور و احوال مین اور جمیع دعاوی مین ہے حالانکہ ایسا نہین
فی فتح القدیر لقب المسئلۃ ان القضاء بشہادۃ الزور فی العقود والفسوخ

ينفذ عند ابي حنيفة نفذ ظاهرا وباطنا اذا كان مما يمكن القاضي انشاء العقد فيه فلو ادعى نكاح امرأة او هي ادعت النكاح او الطلاق الثلث كذبا وبرهنا زورا فقضى بالنكاح والطلاق نفذ ظاهرا فيطالب المرأة في الحكم بالقسم والوطي والنفقة وباطنا فيحل له وطيها وان علم حقيقة الحال ولها تمكينه وفي قولنا اذا كان مما يمكن القاضي انشاء العقد فيه يخرج ما اذا كانت معتدة الغير او مطلقة ثلثا له فادعى انه تزوجها بعد زوج ونحو ذلك مما لا يقدر القاضي على انشاء العقد فيه اما الهبة والصدقة ففي نفاذ القضا بهما روايتان اذا ادعيا كذبا وجه الممانعة ان القاضي لا يملك تمليك مال الغير بلا عوض انتهى اقول وبه احول امام اعظم کا مذہب بچند وجوہ معقول ومنقول موجہ ہے **الوجہ الاول** فی فتح القدير قد انعقد الاجماع على من اشترى جارية ثم ادعى فسخ بيعها كذبا وبرهن فقضى به حل للبايع وطيها واستخدامها مع علمه بكذب دعوى المشتري مع انه يمكنه التخلص بالعتق وان كان فيه اتلاف ماله فانه ابتلي بامرين فعليه ان يختار اهونهما وذلك ما يسلم له فيه دينه انتهى وہ جو امام شافعی نے فرمایا ہے کہ در صورت عورت کے دعوی کرنے مین کہ اس مرد نے میرے سے نکاح کیا ہے اور گواہ دروغ گذارے اور قاضی نے اسکی عورت ہونیکا حکم دیا حالانکہ واقع مین عورت اسکی نہ تھی یہہ حکم باطنا نافذ نہین ہو سکتا اسلیے کہ مرد مدعی علیہ ہی متصور ہے کہ طلاق دیکر اپنے کو خلاص کر لے اسی طرح

ر بھی کہتے ہین کہ جیسا اِس صورت مین مرد خلاصی طلاق کے ساتھہ کر سکتا ہے
یسا ہی بلیع صورت مذکورہ فتح القدیر والی مین عتاق کے ساتھہ خلاصی کر سکتا ہے
ر تفریق تحکم ہے فما ہو جوابکم وہو جوابنا **الوجہ الثانی** جبکہ شوہر کے امر کے
ساتھہ زن و مرد مین مفارقہ ظاہرا و باطنا کرایا جاتا ہے خدا کے امر کے ساتھہ
بطریق اولی ہوگا اور قاضی جناب الہی کیطرف سے مامور ہے بیان اسکا یہہ ہے
قاضی اکثر مواضع مین عند الایمہ اتفاقاً بین الزوجین تفرقہ کرا سکتا ہے اور
وہ تفریق طلاق یا فسخ کے حکم مین ہے پس جبکہ قاضی شارع کیطرف سے
مختار ہے فسخ و رفع نکاح مین بغیر اجازت دونون یا احد الزوجین کے پس انشاء
نکاح پر بہی مختار ہے کیونکہ طلاق شوہر کی طرف سے ہوتی ہے قال اللہ تعالی
امساک بمعروف او تسریح باحسان پس امساک و تسریح فعل زوج ہے لیکن قاضی
قایمقام زوجین ہوکر رضائی زوجین تابع رضائی قاضی ہوجاتی ہے اور اگر
قضائے مدعی اور مدعا علیہ پر حصر کرنا معتبر ہو تو نصب قاضی مین کوئی فایدہ معتد بہا
نہ ہوگا اور وہ جو کہتے ہین کہ انشائے نکاح سوائے ایجاب و قبول اور شہود کے
متصور نہین اسکا جواب بھی تقریر سابق سے ظاہر ہوا علاوہ اسکے اگر رضائے
زوجین ضروری ہے چاہیے کہ صغیر و صغیرہ کا نکاح ہرگز جائز نہ ہو اور ولی کا
یا حاکم و سلطان کا نکاح کرانا وقت عدم موجودگی ولی کے لقولہ علیہ السلام
السلطان ولی من لا ولی لہ دلیل قوی ہے تنفیذ حکم پر بغیر رضائے زوجین کے
اکثر مواضع مین بلکہ تابع حاکم قایمقام زوجین ہوتا ہے اور اسی طرح ما نحن فیہ
مین علاوہ اسکے نکاح کرانا ان صورتون مین ضمنی ہے اور جو کہ قصد بالذات کے لیے شرط

ہین ضمنیات کے لئے نہین گویا کہ قاضی نے کہا کہ مینے تیرا نکاح کرا دیا
امر کا حکم کیا جیسا کہ کوئی شخص مالک غلام کو کہتا ہے اعتق عبدک عنی
اور وہ جواب مین کہتا ہے ہو حر کہ وہ متضمن بیع کو ہے وفی ید ماروی
فی السیر عن علی وهو ان رجلا اقام بنیة علی امرأة انها زوجته
بین یدی علی فقضی علی بذلک فقالت المرأة ان لم یکن لی منه بد
یا امیر المؤمنین فزوجنی ایاه فقال شاهداک زوجاک **الوجه**
الثالث قال الله تعالی فی الصلح لهم خیر وقال لا تفسدوا
فی الارض بعد اصلاحها وقال ان الله لا یحب المفسدین **تقریر**
استدلال مقصود قضاء سے قطع منازعة ہے اور ما نحن فیه مین قطع
منازعة جب ہوگی کہ تنفیذ باطنا ہو کیونکہ اگر حرمت باطنا باقی رہی پس جب
مرد نے عورت سے یا عورت نے مرد سے طلب وطی کی اور دوسرے نے منع
وا با کیا تو منازعة مکرر واقع ہوگا وسدوم قال الامام ابن الهمام فی تقریر
الاستدلال الاوجهان یراد بالمنازعة فی قولهما قطعا للمنازعة
الالحاح المودی الی الضرر اعم من کونه عند القاضی الاقتتال مثلا
الح الزوج الاول فی طلبها باطنا بان یاتیها فیجامعها کرها او باسترضا
وذلک لعلمه بحقیقة الحال والحل الباطل وفی هذا بعد کونه منشاء
مفسدة التقاتل والسفک لکونه عرضت له با طلاع الزوج الثانی فیجب
علیه فیه اجتماع زوجین علی امرأة احدهما سرا والاخر جهرا وکل من الامرین
ینبو عن قواعد الشریعة فلا ینقطع المنازعة علی الوجه الذی ذکرنا من انه

لا بالحكم بالنفاذ باطنا وثبوت الحرمة فى نفس الامر نفسخ القاضي فعم
الصور ثم على المبتدي بالدعوى الباطل واثباتها بالطريق الباطل
ثم عين الوطي بعد ذلك فى حل انتهى اسکی کلام کا حاصل اس شی پر مبنی
ہے جو کہ فقہائے امصار وجماہیر علماء کبار کے نزدیک ثابت ہے وہ یہہ ہے
ان المصلحة مقدمة على المسلمة وان الضرورات تبيح المحظورات وان المقدر
يقدر بقدر الضرورة اور اس سے یہہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ دعوی بطریق
باطل کرنا گناہ ہے لیکن بعد قضاء قاضی حلت ثابت ہوتی ہے کیونکہ یہہ امر
بداہۃ ثابت ہے کہ باعث قوی نصب قاضی کا وہ حجت من اسد واسطے قطع
کرنے نزاع کے اور دفع کرنے فتنوں کے ہے قطع نزاع اور مخاصمہ سے
فان قيل عن النواس بن سمعان قال قال رسول الله صلعم لا طاعة لمخلوق
فى معصية الخالق رواه فى شرح السنة وعن على رض لا طاعة فى معصية
انما الطاعة فى المعروف متفق عليه وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم
السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يؤمر بمعصية فاذا
امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة متفق عليه وعن ام سلمة ان رسول الله صلعم
قال انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من
بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا
ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار متفق عليه وعن ام سلمة عن النبي
صلى الله عليه وسلم فى رجلين اختصما اليه فى مواريث لم تكن له بينة
الا دعواهما فقال من قضيت له بشيء من حق اخيه فانما اقطع له قطعة

من النار فقال الرجلان کلواحد منہما یا رسول اللہ حقی ہذا
لصاحبی فقال لا ولکن اذہبا فاقتسما وتوخیا الحق ثم استہما ثم
لیحلل کلواحد منکما صاحبہ وفی روایۃ قال انما اقضی بینکما برای فیما لم
ینزل علی فیہ رواہ ابو داؤد یہہ سب احادیث اسپر دلالت کرتی ہین کہ اگر
قاضی خلاف واقع حکم کرے قضا اسکی موجب تملیک اور تحلیل حرام اور تحریم
حلال نہین ہوتی اور اطاعۃ قاضی کے خلاف نفس الامر مین فرض نہین فلا یثبت
ما ادعیتم قلنا حدیث لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق سے یہہ جواب ہے کہ اگر ہم
تسلیم کرین کہ مقضی علیہ حلۃ سابقہ یا حرمۃ سابقہ پہ ہے تو یہہ حدیث اور اسکی
امثال ہمپر حجت ہونگی حالانکہ ہم نہین تسلیم کرتے ہین بلکہ یہہ اول مسئلہ ہے
اور اگر ہم تسلیم کرین کہ حلۃ سے حرمت کیطرف یا حرمۃ سے حلۃ کیطرف انتقال کرگیا ہے
جب بھی معصیۃ بقاء لازم نہین آتی کیونکہ کلام ہماری اس صورت مین ہے کہ قاضی
کو ہمین انشائے عقد کی قدرت ہو پس ایسی حدیثون کے ساتھ استدلال
کرنا خالی از مصادرہ نہین اور ام سلمہ کی حدیث سے جواب یہہ ہے کہ بعض شراح
مشارق الانوار نے دیا ہے بان قولہ فی الروایۃ الاخری فاقضی لہ بنحو ما اسمع
منہ ظاہرہ یدل علی ان ذالک فیما کان بسماع الخصم من غیر ان یکون ہناک بینۃ
او یمین ولیس الکلام فیہ فانما الکلام فی القضاء بشہادۃ الزور وان قولہ صلعم
فمن قضیت لہ بحق مسلم الی آخرہ شرطیۃ وہی لا تقتضی صدق المقدم
فیکون من باب فرض المحال نظرا الی عدم جواز اقرارہ علی الخطاء وبعد
ذالک اذا تعلق بہ غرض کما فی قولہ تعالی قل ان کان للرحمن ولد فانا اول

العابدين والغرض فيما نحن فيه التهديد والتقريع على اللسن والاقدام
على تلحين الحجج في اخذ اموال الناس وبان الاحتجاج به صلعم يستلزم
انه صلعم يقر على الخطاء لانه لايكون ما قضى به قطعة من النار الا
اذا استمر الخطاء والا فمتى فرض انه يطلع عليه فانه يجب ان يبطل ذلك
الحكم ويرد الحق لمستحقه وظاهر الحديث يخالف ذلك فاما ان يسقط
الاحتجاج به ويئول الى ما تقدم واما ان يستلزم التقرير على الخطاء
وهو باطل انتهى وتعقب عليه القسطلاني في ارشاد الساري شرح البخاري
واجيب عن الاول بانه خلاف الظاهر وكذا الثاني واما الثالث فلان
الخطاء الذي لا يقر عليه هو الحكم الذي صدر عن اجتهاده فيما لم يوح فيه
وليس النزاع في الحكم الصادر منه بناء على شهادة زور او يمين فاجرة
فلا يسمى خطاء للاتفاق على وجوب العمل بالشهادة وبالايمان والا لكان
الكثير من الاحكام يسمى خطاء وليس كذلك وفي حديث امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني
دمائهم واموالهم فحكم باسلام من تلفظ بالشهادتين ولو كان في
نفس الامر يعتقد خلاف ذلك وحديث اني لم اومر بالتنقيب على
قلوب الناس وحينئذ فالحجة ظاهرة في شمول الخبر الاموال والعقود
والفسوخ ومن ثم قال الشافعي انه لا فرق في دعوى حل الزوجة
لمن اقام بتزويجها شاهدي زور وهو يعلم حرمتها فاذا حكم له حاكم بانه
ملكه لم يحل له ان يستمتع بها بالاجماع وقال القرطبي شنعوا على القائل

قد بما و حدیثا المخالفتہ للحدیث الصحیح لان فیہ صیانۃ المال و ابتذال
و ھی احق ان یحتاط بھا و یصان انتھی اقول اسکا مبنی باطل ہے اور کوئی اسکا
قول قابل تسلیم نہین بلکہ منشا اسکا مجرد زعم ہے اب ہم ہر ایک قول کو رد بلیغ کے ساتھ
رد کرتے ہین **قولہ** اجیب عن الاول بانہ خلاف الظاھر و کذا الثانی **اقول** بلکہ
اسکا کہنا خلاف ظاہر ہے کیونکہ ظاہر حدیث کا مدلول یہہ ہے کہ یہہ قول حضرت
کا اُس معاملہ مین تہا کہ یمین و بینہ وہان نہ تہا بلکہ مجرد قول خصم کا تہا بدلیل آنکہ
ابوداود نے عبد اللہ ابن رافع کے طریق سے حضرت ام سلمہ سے روایت کیا ہے
اتی رسول اللہ صلعم یختصمان فی مواریث لھما لم یکن لھما بینۃ الا
دعویھما و فی روایۃ لہ قال یختصمان فی مواریث و اشیاء قد درست و عند
عبد الرزاق فی مصنفہ انھا کانت فی ارض ھلک اھلھا و ذھب من یعلمھا
و لم یسم المختصمین یہہ سب روایتین دلالۃ روشن کے ساتھ دال ہین کہ وہ لوگ
جنہون نے حضرت کے نزدیک مخاصمہ لائے تہی اُنکے واسطے کوئی بینہ نہ تہا
اور تنازع مواریث مین یا اشیاء کہنہ مین تہا اور ہماری کلام اسمین نہیں ہے
ہماری کلام اُس صورت مین ہے کہ قاضی کو انشاء و عقد کی قدرت ہو تب قضا
ظاہرا و باطنا نافذ ہوگی اور مواریث و اشیاء مندرسہ اُس قبیل سے نہین علاوہ
آنکہ آنحضرت صلعم کا قول فاقضی لہ علی نحو ما اسمع منہ دال ہے کہ آنحضرت
کا حکم کرنا مجرد قول بلیغ و ابلغ مدعی یا مدعی علیہ پر تہا اگر کوئی شبہ کرے کہ اس حدیث
سے مستفاد ہوا کہ گواہ متنازعین کے لئے موجود نہ تہی اما یہہ مستفاد نہین ہوتا کہ
کہ جب مدعی سے گواہ نہ ہو سکے تو آنحضرت نے مدعی علیہ کو قسم نہ دی ہم کہتے ہین

اسکو کہ جمع کیے وہ قاضی نے تا کہ
کہ قضاء ظاہرا و باطنا ... کر سکتا ہے
... قابل ہے کیونکہ ... اسمین مال کی
حفاظت ہے اور ... لائق ہے ... ظاہر و ... ہے

کہ جب مدعی سے بینہ قایم نہ ہو سکی اور آنحضرت صلعم نے مجرد قسم پر فیصلہ کر دیا
پس یہ قول آنحضرت کا فلعل بعضکم ان یکون ابلغ والحن علی حسب اختلاف
الروایات لغو ہوتا ہے کیونکہ ہرگاہ قطع نزاع اخذ یمین پر منحصر ہوا ایجاب سے
فقط پس قوۃ و ضعف فصاحۃ کو احد الجانبین سے کیا دخل ہے بلکہ ظاہر حدیث
دال ہے کہ اجراء ضابطہ کلیہ ان البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر بعد اس معاملہ
کے ہوا ہے فظھر قوۃ ما قال الشارح العلام ان ظاہر الحدیث یدل علی
ان ذلک فیما کان بسماع الخصم من غیر ان یکون ھناک بینۃ او یمین قولہ
خلاف الظاہر اقول یہ اعتراض شارح علام کے اس قول پر ہے ان قولہ
علیہ السلام فمن قضیت لہ بحق اخیہ الی آخرہ شرطیۃ وھی لا تقتضی صدق
المقدم الخ اقول قال اللہ تعالی فلا و ربک لا یومنون حتی یحکموک
فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیما
ہم خصم سے پوچھتے ہیں کہ فرض کریں کہ اگر زمانہ جناب رسالتماب صلعم میں ایک
شخص نے کسی عورت پہ نکاح کا دعوی کیا یا عورت نے نکاح یا طلاق ثلثہ کا کسی مرد پہ
دعوی کیا جو مدعی ہوا اُس نے گواہان زور گذارے اور فرض کیا کہ آنحضرت نے
موافق گواہان حکم دیا آیا یہ حکم ظاہرا و باطنا نافذ ہے یا نہیں شق ثانی باطل ہے
ورنہ خلاف قول خدا لازم آئیگا ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت و یسلموا
تسلیما اور شق اول مسلم ہے پس آنحضرت صلعم سے قضا بشہادۃ زور لازم آتی ہے
ظاہرا و باطنا اُس نے اجرا پایا فانتہض الحجۃ عموما کیونکہ کسی شخص نے فرق نہیں
کیا کہ آنحضرت کی قضا شہادت زور میں نافذ ہوتی ہے اور غیر کی نہیں ہوتی

فانہم فانہ من عزم الامور **قولہ** واما الثالث فان الخطاء الذی اتفق علیہ
ہو الحکم الذی صدر عن اجتہاد فیما لم یوح الیہ ولیس النزاع فی الحکم الصادر
منہ بناء علی شہادۃ زور او یمین الخ **اقول** قد روی ابو داؤد فی روایۃ
قال انما اقضی بینکما برائی فیما لم ینزل علی فیہ اس روایت سے ثابت ہوا
کہ آنحضرت صلعم نے قضیہ ما تخاصما عندہ صلعم مین حکم بالاجتہاد صادر فرمایا
تہا اور وحی اسمین نہ ہوا تہا اور ایسا حکم بموجب اقرار اُسکے اُس خطاء سے کہ قرار
آنحضرت کا اُسپر نہین ہوتا بری ہے اور اگر حکم شہادت زور یا یمین پر مبنی ہوتا
اس روایۃ کا معنی محصل کچہہ نہ ہوتا والتالی باطل فکذا المقدم **قولہ** فالحدیث
الحدیث ظاہرۃ فی شمول الخبر الاموال والعقود والفسوخ الخ **اقول**
شمول وعموم کا دعوی باطل ہے جیسا کہ ہمنے چند بار واضح کیا ہے بلکہ حق یہ ہے
کہ حدیث خاص مال مین ہے اور ہماری نزاع اسمین نہین کیونکہ قاضی کو اختیار
نہین کہ زید کا مال عمرو کو دیوے اور انشائے عقود و فسوخ کا مالک ہے کیونکہ درحالۃ
خوف ہلاک حفاظت کے لئے اور درحالۃ غیبت زید کے باندی کو عمرو کے پاس
بیچڈالنے کا اختیار رکہتا ہے اور صغیرہ کے نکاح کا اور عنین کے تفرقہ کرانیکا
اختیار رکہتا ہے قال العلامۃ العینی ابو حنیفۃ امام مجتہد ادرک صحابۃ ومن
التابعین خلقا کثیرا فتکلمہ فی ہذہ المسئلۃ باصل وہو ان القضاء لقطع
المنازعۃ بین الزوجین من کل وجہ فلو لم ینفذ القضاء بشہادۃ الزور باطنا
کان تمہیدا للمنازعۃ بینہما ونفذ ہنا بنفوذ مثل ذلک فی الشرع الاتری ان التفریق
باللعان ینفذ باطنا اذا احدہما کاذب بیقین ولم یسلم العصر فقول ان ہذا حدیث

ل قال العلامۃ العینی الخ [illegible]

مخصوص بالنصوص والاخبار والاثار والاجماع والقياس علی ما فصلنا
بحیث لا یشذ عنه شیئا ومن اتی شیئا علی خلافه فقد اتی شیئا فریا
قوله ومن ثم قال الشافعی انه لا فرق **اقول** یہہ قیاس قیاس مع الفارق
ہے کیونکہ ہمارے کلام اسمین ہے کہ قاضی کو انشاء عقد کا اسمین اختیار ہو
اور ما ذکر مین ایسا امر نہین **قوله** وقال القرطبی شنعوا علی القائل بذلک
قدیما وحدیثا الخ **اقول** التشنیع مردود علی قایله فی فیض الباری
هذا تشنیع عظیم لکن الجواب هو حدیث علی رض وهو ان رجلا ادعی علی امرأة
انها نکحت له نفسها فانکرت واقام البینة علی نکاحها فقضی علی له فقالت
یا امیر المومنین اذا کان قضی فزوجنی فان الشاهدین شاهدا زور فقال
علی رضی الله عنه شاهداک زوجاک والعجب من البخاری مع رفعة
درجته کیف ینکر هذا الحدیث ویطعن علی امام الائمة سراج الملة
ابی حنیفة تبع الصحابة انتهی فمن طعن علی الامام العلام فقد طعن علی الله تعالی وعلی
رسوله سید الانام والصحابة العظام اعاذنا الله منهم فالمستخف له هو من
فی ایدی الاثام وعلی بصره غشاوة من حجب الظلام *

سوال نہم

حرمت ابدیہ سے اگر کوئی شخص نکاح کرے اور وطی کرے تو حد واجب ہو یا نہین

الجواب المستطاب امام ابو حنیفہ کے مذہب کے لئے چندین وجوہ سے استدلال کیا
جاتا ہے الوجہ الاول دلالۃ اجماع ہے بیان اسکا یہہ ہے کہ جس شخص نے اپنی بیٹی

کی کنیزک کے ساتھہ جماع کیا باوجودیکہ بیٹے نے بھی اسکے ساتھہ جماع کیا تھا اور بیٹا زندہ ہے
اور باپ قایل ہے کہ مین جانتا ہون کہ یہہ کنیز میرے پر حرام ہے اُس شخص پر بالاجماع حد نہین اگر
اُس کنیز سے کوئی فرزند پیدا ہوا اُسکی نسب سے ہوگا اور کنیز ام ولد ہوگی کیونکہ یہان شبہ حکمی ہے
اسواسطے کہ دلیل سے پیدا ہوا ہے وهو ما رواه ابن ماجة عن جابر بسند صحیح نص علیه
ابن القطان والمنذری عن جابر ان رجلا قال یا رسول اللہ ان لی مالا و ولدا و ابی یرید
ان یاخذ مالی قال انت ومالك لابیك وهكذا اخرج الطبرانی فی الاصغر والبیهقی فی
دلائل النبوة واحمد فی مسنده وغیرهم من اصحاب السنن والمسانید والمعاجم پس
مسئلہ مجمع علیہ پر چند امور متفرع ہوئے الامر الاول باپ پر بسبب وطی کرنے بیٹے کے موطوءہ
کی باوجودیکہ باپ پر یہہ حرمت تابید حرام ہے حد واجب نہین الامر الثانی باپ پر باوجود علم
کے کہ یہہ حرام حرمة تابید کے ساتھہ ہے حد ساقط ہے الامر الثالث اگر اس عورت کنیز سے
فرزند پیدا ہوا وہ کنیز ام ولد اُس شخص کے ہوگی اور نسب اُسکی ثابت ہے باوجودیکہ زنا سے
نسب ثابت نہین ہوتی ان سب امور سے معلوم ہوا کہ تحریم ابدی اور علم اُسکا موجب حد نہین
فسقط احتجاج من خالف الامام العلامة فی هذا الباب فمثله كمثل من فر عن السحاب
وقام تحت المیزاب وان هذا الا شیء عجاب الوجه الثانی فی حدیث الترمذی و حسنه
وابن حبان والحاکم وصححاه ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل فان
دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها اس حدیث مین بطلان نکاح پر حکم فرما کر مہر کو
واجب کیا اور نکاح مسقط حد بالاتفاق ہے اور اس حدیث کا ہمارے مذہب کے مطابق نہ ہونا
ہمکو مضر نہین کیونکہ ماول دو تاویلون سے ہو کر مطابق مذہب ہوتی ہے تاویل اول
نکاح جو غیر کفو ہو باعتراض ولی رجوع بسوے بطلان ہوتا ہے تاویل دوم یہہ کہ اس

عورتین ہین جنکو اپنے نفس پر ولایت نہو جیسے کنیز یا صغیرہ بنابرین وہ تاویل نکاح باطل ہے
کیونکہ ولی کو بسبب غیر کفو ہونے ناکح کی قدرت فسخ ہے اور باوجود بطلان کے حکم مہر کا کیا ہے
اِس حدیث سے چند امور معلوم ہوئے اول نکاح باوجود بطلان کے موجب سقوط حد ہے
دوم نکاح باطل وجوب مہر کا منافی نہین بلکہ سبب موجب مہر ہے سوم زنا موجب مہر
نہین ہوتا اور نکاح باطل موجب مہر ہوتا ہے پس دونون مین منافات ہے اور نکاح باطل افراد
زنا سے حقیقۃً نہین کیونکہ منافی لوازم موجب تنافی ملزومات ہے علاوہ اسکے جو شخص کہ قائل
اسکا ہے کہ نکاح عورت بغیر اذن ولی بالاطلاق باطل ہے یہہ حدیث اُسپر حجۃ قویہ ہے اور باوجود
اسکے امام علام کے ساتھہ اسبابمین مخالف ہے پس بنابر تقریر اول حدیث مذکورہ جواب تحقیقی
ہے اور بنابر ثانی الزامی ہے الوجہ الثالث صاحبین اور اُن کے موافقین نے فرمایا ہے کہ ناکح
محرمات ابدیہ اگر عالم بالحرمۃ ہو حد واجب ہے ورنہ نہین ہے ہم اُن سے پوچھتے ہین کہ موجب
سقوط حد عدم علم مطلقاً ہے یا شبہ حاصلہ کہ ناشی دلیل شرعی سے ہے شق اول باطل ہے
کیونکہ شرع نے امام پر واجب کیا ہے کہ جس شخص کا زنا ثابت ہو خواہ اُسکو علم نفس الامر مین وجوب
حد پر ہو یا نہ ہو حد مارنی چاہئے کیونکہ زانی پر واجب نہین کہ اپنے آپ پر حد مارے بلکہ اسکو مناسب
ہے کہ اقامت حد کا زانی پر کہے اور زانی پر نفس الامر مین بینہ وبین اللہ تعالی توبہ وانابت
واجب ہے اور جب امام تک پہنچا پس امام پر بعد ثبوت واجب ہے کہ حد قایم کرے علاوہ اسکے اگر عدم
علم موجب سقوط حد ہووے ابواب اجرائے حد زنا مین بند ہو نگی کیونکہ مجرم کو وسعت ہے کہ کہے کہ اس
جرم و گناہ کی حرمت مجکو معلوم نہ تھی پس ایسے اعذار باردہ اور حیل کاسدہ سے اگر سقوط حد ہووے
تو بقیہ انتظام دین کا کافہ مسلمین کے گردنون سے نکلجاویگا واللازم باطل فالملزوم مثلہ اور شق ثانی بھی جائے
نہین بلکہ شبہ خاصہ نکاح ہے یا سوائے نکاح کے اور شق ثانی باطل ہے کیونکہ سوائے نکاح کے کوئی اور شبہ

متصور نہیں فتعین النکاح وثبت انہ موجب لدرء حد الزنا علاوہ اسکے اگر محرم کا کہنا کہ مین حرمۃ اُسکی نہین جانتا تہا موجب نجات کا ہو لازم آتا ہے نجات اُسکا عقوبۃ حد سے جبکہ محرمات ابدیہ سے وطی قبل از نکاح کرکے انکار علم بالحرمۃ کا کرے واللازم باطل فکذا الملزوم الوجہ الرابع زنا عبارت ہے اُس وطی سے جو بغیر نکاح وملک اور شبہ نکاح وملک کی عمل مین آوے کما ہو منصوص فی کتب القوم کافۃ اب ہم کہتے ہین کہ ما نحن فیہ مین شبہ نکاح اگرچہ کسی وجہ سے ہو متحقق ہے پس تعریف زنا اسپر صادق نہین پس حد زنا بھی واجب نہین اور اگر ہم تنزل کرین تو بہی کہتے ہین کہ اگرچہ نکاح صحیح متحقق نہین اما اسکا شائبہ متحقق ہے تقریرہ علی ما قال صاحب الہدایۃ ان العقد صادف محلہ لان محل التصرف ما یقبل مقصودہ والانثی من بنات آدم قابل التوالد وہو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انہ تقاعد عن افادۃ حقیقۃ الحل فیورث الشبہۃ لان الشبہۃ ما یشبہ الثابت لا نفس الثابت الا انہ ارتکب جریمۃ ولیس فیہا حد مقدر فیعزر انتہی حاصل اسکا یہہ ہے کہ حل قیام حاجۃ کی تابع ہے تاکہ حاجۃ اُسکی ساتھہ دفع کیجاوے وہو المقصود ولہذا قال اللہ تعالی نساءکم حرث لکم وقال علیہ السلام احب الودود الولود ان دونھن اور انکی امثال سے معلوم ہوا کہ مقصود اصلی اس باب مین عورت کا تولد وتناسل کے لئے صلاحیت رکہنا ہے فاندفع بہذا ما استدل بہ الصاحبان والشافعی تقریر استدلال اسکا یہہ عقد موافق محل نہین پس یہہ عقد لغو ہوا جیسا مرد کے ساتھہ عقد کرنا لغو ہے کیونکہ محل تصرف وہ ہے کہ محل حکم کا ہو اور حکم عقد کا حل ہے اور محرمات ابدیہ حرام ہین محل حلت نہین اور تقریر دفع یہہ ہے کہ اس قول سے ما یکون محلا لحکمہ وحکمہ الحل کیا ارادہ کیا ہے اگر یہہ ارادہ ہے کہ تحقق شبہ جسکی سبب سے حد ساقط ہوتی ہے تحقق محل من وجہ کو اقتضا کرتا ہے لیکن

محرمات مین حل من وجه ثابت نہین اس ارادہ پر یہہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ
شبہ حل تقاضائے حل من وجه کو ہرگز نہین کرتا کیونکہ شبہ حلہ ثبوت حلہ
من وجه نہین کیونکہ شبہ وہ ہے کہ مشابہ ثابت ہو نہ آنکہ عین ثابت ہو اور شبہ
ثابت عین ثابت کسی وجه سے نہین ہوتا اور اگر یہہ ارادہ ہے کہ شبہ حلہ خاص
اس عاقد کی نسبت مقتضی ثبوت حل ہے اگرچہ بعضے تقادیر و احوال مین ہو اس ارادہ
پر یہہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شبہ ثبوت مقتضی ثبوت کا بغیر وقت شبہ کے نہین ہے
جیسا کہ مقتضی ثبوت وقت شبہ مین نہین کیونکہ ایک جاگہہ مین ثبوت شبہ کا اقتضا ہے
اور دوسری جگہہ مین وقوع شبہ کا معنی محصل کچھہ نہین و من ادعی فعلیہ بیان الاتصال
واللزوم **الوجه الخامس** شبہ نکاح و شبہ ملک عموم نصوص احکام زنا مین اگر داخل
ہون تو ہم کہتے ہین کہ یہہ سب نصوص عام مخصوص منه البعض ہین کیونکہ اجماع اسپر منعقد
ہے کہ ان الحدود تندرء بالشبہات اور مستند اجماع اکثر نصوص و اخبار ہین اور عام قطعی
جب ایکبار کسی قطعی کے ساتہہ مخصوص ہو جاوے بعد ازان خبر احاد اور قیاس کے ساتہہ
تخصیص جائز ہے اور منکوحات محرمہ کو اس حکم سے ہر ایک نے قیاس و خبر واحد نے
خارج کیا ہے جیسا کہ ہمنے بیان کیا ہے پس اخراج معتبر ہوا اگر شبہ کرے کہ قیاس کا اعتبار
اُسوقت ہے کہ کوئی نص مخصوصہ اُسکے معارض نہ ہو اور یہان معارض ہے عن البراء
قال لقیت خالی و معه رایة فقلت له این ترید قال بعثنی رسول الله صلعم
الی رجل نکح امرأة ابیه ان اضرب عنقه و آخذ ماله رواه ابو داود و قال
حدیث حسن و روی ابن ماجة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم
من وقع علی ذات محرم منه فاقتلوه ہم کہتے ہین کہ اُس نے استحلالا عقد کیا تہا

پس مرتد ہوگیا کیونکہ حد گردن مارنی اور مال لینا نہین بلکہ ارتداد کا لازمہ ہے وفی بعض طرقہ عن معاویۃ بن قرۃ عن ابیہ عن النبی صلعم بعث جدہ معاویۃ الی رجل عرس بامرأۃ ابیہ ان یضرب عنقہ ویخمس مالہ اس حدیث کا مدلول یہہ ہے کہ وہ شخص اس فعل کو حلال جانکر مرتد ہوا اسلئے کہ حدیث مین عرس ہا وارد ہے اور تعریس مستلزم وطی کو نہین اور بغیر وطی حد واجب نہین چہ جائیکہ قتل پس جہان قتل کا حکم ہے وہ ردۃ کی جہتہ سے ہی اگر کوئی شبہ کرے کہ جیسا احتمال ردہ کا ممکن ہے ویسا ہی احتمال وطی کا ممکن ہے یہہ جزم کہان سے ہوا کہ قتل ردۃ کی جہتہ سے تہا اور تعریس اگرچہ وطی کو مستلزم نہین اما منافی بھی نہین ہم کہتے ہین احتمال وطی مستلزم تعیین وطی کو نہین پس کوئی دلیل تعیین احد الاحتمالین پر نہین اور اسقدر ہمکو کافی ہے علمانے فرمایا ہے کہ قتل کا حکم یا استحلال کی جہتہ سے تہا ویا بوجہہ تعزیر و سیاستہ کے تہا اور اصل یہہ ہے کہ حدود کا ثبوت محتمل سے نہین ہوتا بلکہ حدود شبہات سے ساقط ہوتے ہین علاوہ اسکہ زانی پہ قرآن مین حد واجب درصورۃ غیر احصان ضرب سو درہ کے ہین و درصورت احصان رجم ہے اور گردن مارنی ظاہر ہے کہ رجم نہین اور اگر تسلیم کرین کہ حد ہے پس اس قول کا عموم من وقع علی ذات محرم منہ فاقتلوہ بمعنے ہوتا ہے کیونکہ در صورت غیر احصان اس آیتہ کے معارض ہے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ اور نص قطعی جب مخصوص بالقطعی ہوئی پس تخصیص بخبر واحد وقیاس جائز ہے چہ جائیکہ خبر واحد جسکا مفاد ظنی ہے مخصوص بالقطعی ہوئی اسکی تخصیص ہر حال جائز ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ تمام حنفی اصول و فقہ مین تصریح کرتے ہین کہ محارم ابدیہ محل نکاح نہین ففی الاصول حیث قالوا ان النہی عن المضامین

ولهذا قيل مجاز عن النفي لعدم محله وفي الفقه كثير منه قولهم محل النكاح
انثى من بنات آدم ليست من المحرمات وايضا في الاصول التحريم المضاف الى
الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض فانهم زعموا ان التحريم
المضاف الى العين كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عليه
السلام حرمت الخمر مجاز عن الفعل اى نكاح امهاتكم وشرب الخمر فتكون الحقيقة
متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة
من اوصاف الفعل فقلنا نحن بان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ
من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل
فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا
وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول
كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثاني كما يرفع الخبز من بين
يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي
حاصل اعتراض انکہ جب محارم محل نکاح قطعا نہ ہوئی پس شبہ نکاح کا انہیں کس طرح ہوتا
ہے کیونکہ محارم کا محلیت نکاح سے خارج ہونا بالقطع والیقین شبہ نکاح کو زائل کرتا ہے
ورنہ محلیت اور عدم محلیت میں تردد پڑیگا جواب اسکا چند وجوہ سے ہے الوجہ الاول
فی فتح القدير فالجواب ان المراد نفي المحلية اعني النكاح الخاص وانت علمت
ان ابا حنيفة انما اثبت محليتها للنكاح في الجملة لا بالنظر الى خصوص ناكح ولا شك
في ذلك بقي النظر في ان اي الاعتبارين في ثبوت المحلية اولى لكونه قابلا
للمقاصد او كونه حلالا ان نظرنا الى المعنى وهو ان الاصل ان يتبع الحل قيا

الحاجة لتندفع به وهو المقصود ترجح قوله اولى السمع اعنى محل الاجماع وهو قول الكل ان الميتة ليست محلا للبيع ح انها انما فيها عدم الحل ترجح قولهما انتهى

اقول امام صاحب کا قول ما نحن فیه مین بدلیل نسآءکم حرث لکم کے ساتھ راجح ہے حاصل جواب انکا اہل اصول نے نفی محلیہ نکاح سے نفی محلیہ حلہ خاص اس عاقد کی نسبت ارادہ کیا ہے اور ما نحن فیه مین اثبات محلیہ سے اثبات حلہ خاص اس عاقد کی نسبت مراد نہین بلکہ قابلیہ مقصود نکاح کا اثبات ہے کہ وہ صلاحیہ توالد وتناسل ہے اور اسکا اعتبار کرنا نص مذکور کے حکم مین اولی ہے پس بسبب عدم اتحاد موضع کے تعارض نہ رہا الوجه الثانی یہہ دعوی کرنا کہ سب حنفی باطل کہتے ہین غیر صحیح ہے بلکہ مسئلہ اصول مین مختلف فیہا ہے قال العلامة الچلپی فی حاشیة التلویح ذکر فی اصول شیخ الاسلام ان نکاح المحارم قیل فاسد فیترتب علیه الاحکام وقیل باطل فلا یترتب علیه انتهى اقول موید فساد انکا قول ہے ان النهی عن الافعال الشرعیة یکون قبیحا لغیره ای بنظر الوصف لا بالذات اور ظاہر ہے کہ نکاح افعال شرعیہ سے ہے کہ جنکے تقرر معانی مین شرع نے تصرف کیا ہے اور افعال حسیہ سے نہین جو حقیقہ لغویہ پر باقی ہین پس اسوقت انکا یہہ قول ان النهی عن نکاح المحارم مجاز عن النفی غیر مسلم ہے کیونکہ اس قول کی بنا اسپر ہے کہ محارم محلیہ نکاح نہین رکھتی ہین اور صرف الی المجاز کو باوجود تصحیح حقیقہ مذہب امام علام پر غیر مسلم ہے الوجه الثالث فی فتح القدیر لکن فی الخلاصة قال لکن الفتوی علی قولهما فحینئذ لا اباحة فی اطلاق الکل من الحنفیه عدم محلیة المحارم لان العبرة للروایة الراجحة فلفتی بها دون الروایة المرجوحة الغیر المفتی فالان حصحص الحق تمت

سوال دہم

تحدید آب کثیر جو وقوع نجاست سے پلید نہو دہ در دہ کرنا

الجواب المستطاب عن ابی ہریرۃ قال سأل رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فقال یا رسول اللہ انا نرکب البحر ونحمل معنا القلیل من الماء فان توضأنا بہ
عطشنا افنتوضأ بماء البحر فقال رسول اللہ صلعم ہو الطہور ماءہ والحل میتتہ
رواہ مالک وابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والدارمی **تقریب استدلال** بحر
لغت عرب میں عبارت ہی دریائے شور سے کہ ہمیشہ کہرا رہتا ہے اسلئے کہ بحر لغت مین
شور کو کہتے ہیں یقال ماء بحر آب شور وابحر الماء ای ملح کذا فی الصراح غیاث اللغات
مین ہے بحر بفتح اول وسکون ثانی دریائے محیط کہ شور است ودر تفسیر فتح العزیز
در تفسیر انفطار در ذیل آیۃ واذا البحار فجرت نوشتہ و در لغت عرب بحر خاص نام
دریائے شور است وجو ہائے شیرین را ہر چند عریض وعمیق باشند نہار می نامند انتہی
اور حدیث کا بھی سیاق وسباق بھی چاہتا ہے کہ سایل نے دریائے شور کے
پانی کا حکم پوچھا ہے کیونکہ دریائے شیرین میں پانی کو ساتھ لینے کی کیا ضرورت تھی
اور دریائے شیرین میں عطش کا ہونا متصور نہین اور اگر تسلیم کرین کہ بحر سے مطلق
دریا ہے خواہ شیرین وخواہ شور نیز تقریب تمام ہے بیان اسکا یہہ ہے کہ پانی کی طہور
ہونیکی علت بحر مین بر تقدیر عموم کثرت یا جریان علی طریق منع الخلو ہے وبر تقدیر خصوص
کثرت ہی فقط غرضکہ دریای شور مین سوائے کثرت کی علۃ طہور اور شے کوئی نہین
اور ظاہر ہے کہ کثرت معتبرہ بحر مین کہ وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوئی وہ ہے کہ پلیدی

کا اثر اسمین ظاہر نہ ہوا اور اجزاے پلیدی پانی کی اجزا مین سرایت نکرین اور اسکو اپنا جیسا مزہ و بو و رنگ مین نہ بنا دین علامت اسکی یہہ ہے کہ ایک طرف کی تحریک سے دوسرا طرف متحرک نہو نہ انکہ قلتین کی کثرت بحر مین بھی معتبر ہے لہذا حضرت امامنا الامام الاعظم نے تحدید کثرت آب اس طرح فرمائی کہ ایکجانب کی تحریک سے دوسرا جانب متحرک نہ ہو مگر چونکہ اسمین ایک نوع کا اجمال ہے کیونکہ بعضی تحریک و محرک شدید و قوی ہوتی ہین بنسبت بعضی تحریکیہ و محرکہ کے پس تشخیص تحریک مشکل ہوا لہذا مرجحین مجتہدین نے حرکتہ متوسطہ کو کہ محرک متوسط سے صادر ہوتا ہے اعتبار کرکے اسکا اندازہ دہ در دہ مقرر کیا ہے تاکسیکو اشتباہ و ابہام باقی نہ رہے اور ماخذ اس اعتبار کا وہ حدیث ہے کہ امام احمد نے ابیہریرہ سے اور ابن ماجہ نے عبداللہ ابن مغفل سے روایت کیا ہے عن ابیہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حریم البیر اربعون ذراعًا من جوانبہا کلہا لاعطان الابل والغنم رواہ احمد وعن عبداللہ بن مغفل ان النبی صلعم قال من حفر بیرًا فلہ اربعون ذراعا عطنا لماشیتہ رواہ ابن ماجہ ان دو حدیثون سے ثابت ہوا کہ حریم بیر ہر طرف سے دس دس گز ہے کہ چار طرف سے چالیس گز ہوا اور اس امر کی دلیل کہ مجموعہ ہر چار طرف کی حریم چالیس گز ہے وہ ہے کہ حدیث مخرجہ امام احمد مین وارد ہے من جوانبہا کلہا کیونکہ کلہا تاکید جوانب کے واقع ہے اور جوانب صیغہ جمع ہے اقل اسکا یہان چار ہے پس تاکید ہر چہار طرف کا کلہا واقع ہے اور ہو کلہ مع تاکید پر چالیس گز کا اطلاق کیا پس معنی یہہ ہوا کہ حریم بیر چارون جوانب کل جوانب اعتبار کرکے چالیس گز ہے اور اگر چالیس گز ہر ایک طرف سے ہوتا حریم البیر مائۃ وستون ذراعا من جوانبہا کلہا فرماتے واللازم باطل فالملزوم مثلہ فثبت ان حریم البیر

من کل جانب عشرۃ اذرع ومن الجوانب الاربعۃ اربعون ذراعا پس چونکہ آنحضرت صلعم نے حریم بیر کو دہ دردہ اعتبار کیا اور اس حریم مین دوسرا کھودہ یا بالوعہ اس باعث سے جائز نہوا کہ ایکطرف سے دوسری طرف کو نجاست اثر نہ کر جاوے کہ وہ اسقدر درمیان مسافت ہو لہذا علماء نے اس حدیث کو ماخذ بنا کر دہ دردہ کو اختیار کیا مگر صاحب معیار نے بحر رایق سے تین اعتراض اس استدلال پر نقل کیے ہیں اعتراض اول حریم بیر مین اختلاف علماء حنفیہ ہے بعض نے دہ دردہ مقرر کیا ہے اور اکثر نے چہل در چہل اعتراض دوم حریم چاہ کے دہ دردہ پر حوض کے پانی کی دہ دردہ کے اعتبار کو قیاس کرنا صحیح نہین اسلیے کہ چاہ مین حایل زمین ہے جسکا قوام پانی سے بچندین اضعاف زیادہ ہے تیسرا اعتراض مختار و معتمد فقہاء کے نزدیک چاہ و بالوعہ مین اس قدر مسافت ہے جو نفوذ و بدبو نہو سکے انکا اعتبار کرنا کرتے ہین اقول بتوفیق اللہ تعالی و توفیقہ کہ یہ تینون اعتراض صاحب معیار کے لغو و بیحاصل ہین اما اعتراض اول پس اسلیے کہ اس شخص پر شتر مرغ کا سایہ پڑ گیا ہے اگر حدیث بیان کرتے ہین علماء کے اقوال کو پیش کرتا ہے اور اگر علما کا قول پیش کیا جاوے طالب حدیث بنتا ہے جیسے اعتبار دہ دردہ کے لیے حدیث طلب کی جب یہ حدیث دکھائی کہتا ہے کہ علمائے حنفیہ حریم بیر مین مختلف ہین بعضے دہ دردہ کہتے ہین اور بعضے چہل در چہل پس جائے تعجب ہے کہ وہ حریم بیر جسکو علماء نے مقرر کیا ہے اس دہ دردہ کے اعتبار کا ماخذ ہمنے نہین بنایا تا کہ اعتراض وارد ہو کہ تمہارے علماء مختلف ہین بلکہ ہم ماخذ اعتبار دہ دردہ کے لیے حدیث جناب رسالتماب صلعم کی پیش کرتے ہین خواہ کسی عالم نے اسکے موافق عمل کیا ہو اور خواہ کسی نے اسکے مخالف ہین تفاوت رہ از کجاست تا بکجا اگر کوئی شبہ کرے کہ صاحب معیار کی یہ غرض ہے کہ جب علمائے

حنفیہ تقرر و تعیین حریم بیر مین مختلف ہین معلوم ہوا کہ حدیث دہ در دہ مین نص
نہین ورنہ مختلف نہوتی ہم کہتے ہین کہ منشاء اختلاف علما کا یہہ نہین کہ حدیث محتمل
دو معنونکی ہے بلکہ جو لوگ کہ حریم بیر دہ در دہ جانتے ہین انکا متمسک یہہ حدیث
ہے اور جو کہ چہل در چہل کہتے ہین وہ تجربہ ہر ہر موضع کا کرکے حکم بالرائے کرتے ہین
بلکہ فرقہ سوم مدار نفوذ بدبوئی کو جانکر حکم کرتے ہین یہہ سب باتین علیحدہ ہین اور ہمارا
استدلال اور ہے ذخیرۃ العقبی مین ہماری تحقیق کے موافق فرمایا ہے قال صاحب التسہیل
اقول حریمہا اربعون ذراعا من کل جانب علی القول الاصح عن ائمتنا فلا نیم الجواب
علی القول الصحیح ونحن نقول ولو سلمنا صحۃ ما ذکرہ السایل عنہ بعض العلما
لنا کفایۃ فی الرجوع الی الاصل الشرعی عن قول بعضہم لصحۃ کون الحریم عشرا
فی عشر لان المقصود کونہ منشاء وماخذ العلماء فی ہذا التقدیر ولا حاجۃ فیہ
الی کونہ اصح الاقوال علی ان قول المصنف فی کتاب احیاء الاموات من کل جانب
فی الاصح صریح فی صحۃ قول الآخر فحینئذ یصح ان یقال انہ اصل شرعی یعتمد علیہ الزوی
اب رہی بات کا اعتبار چہل در چہل حدیث سے ماخوذ نہین قال فی الہدایۃ ثم قیل اربعون
من کل الجوانب قال فی العنایۃ یعنی یکون من کل جانب عشرۃ اذرع لظاہر
قولہ علیہ السلام من حفر بیر الحدیث فانہ بظاہرہ لجمیع للجوانب الاربع والصحیح
انہ من کل جانب لان المقصود الخ وکذا فی الدر المختار وشرحہ رد المحتار وقال الفاضل
الفقہام زین الدین الافندی فی نتایج الافکار ان ہذا التعلیل تعلیل فی مقابلۃ
النص لان قولہ صلعم من حفر بیرا فلہ حریمہا اربعون ذراعا ظاہر فی کون الاربعین
من کل الجوانب الاربعۃ علی ان یکون من کل جانب عشرۃ اذرع کما صرح بہ الکافی

عامة الشروح وقد تقرر في علم الاصول ان التعليل في مقابلة النص غير صحيح فكيف
يتم الاستدلال بما ذكرتم على كون الصحيح انه من كل جانب انتهى وفي ذخيرة العقبى
وايضا المتبادر من ظاهر قوله صلعم من حفر بيرا فله من حولها اربعون ذراعا
كونه عشرة من كل جانب كذا فهم من الزيلعي وتقرير الاكمل انتهى وجه ظاهر ہونیکی
حدیث سے دو ہین اول انکہ جوانب کو بصیغہ جمع لاکر لکہا کے ساتہہ تاکید فرمائی پہر اس
مجموعہ پر اربعون ذراعا کو محمول کیا معلوم ہوا کہ سب چار طرفون سے چالیس گز ہے
اور ہر ایک طرف سے دس دس گز ہے تمام تقریرہ سابقا دوم انکہ حدیث مذکور مین کہ حریم
بیر کو چالیس گز مقرر کیا ہے خالی نہین یا کل چار طرف سے یا ہر ایک طرف سے چالیس
گز ہے شق ثانی باطل ہے کیونکہ جب حریم بیر چالیس گز ہر ایک طرف سے ہوئے
مجموعہ ایکسو ساٹہہ گز ہوا اور حدیث میں چالیس گز کا ذکر آیا لازم آیا کہ حریم ہر ایک طرف
ہونا چہار طرف واللازم باطل فكذا الملزوم فتعين الشق الاول وهو المطلوب ❊
اما الاعتراض الثانی پس اسواسطیکہ امر مشترک سرایت ہی عام از انکہ بالفعل ہو یا بالقوة
حریم چاہ میں سرایت بالقوة ہے اور حوض مین بالفعل مگر حد سرایت دونون مین دس
گز ہے قوام اور عدم قوام کو سرایت میں دخل نہین ہان فعل و قوة مین اُسکو دخل ہے
واما الاعتراض الثالث پس اس جہتہ سے کہ یہہ اعتراض اعتراض اول کی طرح ہے بیان
اسکا یہہ ہے کہ اختلاف علما بسبب نفوذ و عدم نفوذ بدبوئی باعتبار نرمی و سختی زمین
امر دیگر ہے اور عمل برائی مبتلی ہے ہمارا فرض اعتبار وہ ورد کیواسطے ماخذ بنا نا ہمادہ تابت
کردیا یہہ اعتراض اسطرح ہے ایک شخص نے اپنی دعوی کے ثبوت کیواسطے حدیث پیش کی
سائل کہتا ہی کہ حدیث صحیح ہی اور مفاد اسکا بھی جسطرح تمنے کہا ہی مسلم ہی مگر مین اسحدیث کیواسطے

لایق احتجاج نہین جانتا ہون کہ کسی صاحب نے اِس حدیث کے برخلاف بھی عمل کیا ہی فرمائی کہ یہہ کیسا اعتراض ہی ہماری استدلال سی کچہہ بھی تعلق رکھتا ہے اب ہم کہتے ہین کہ پانی بوقوع نجاست بموجب احادیث صحیحہ کے پلید و نجس ہوتا ہی اور نہین بہی ہوتا جا ہیکہ پانی دو قسم ہو ایک قلیل کہ پلیدی کے واقع ہونیسے پلید ہوتا اور کبھی مذاہب ائمہ کا مجمع علیہ اور قدر مشترک ہی باقی رہی تحدید پانیکی قلة و کثرت کی جہت سی پس آئمہ مجتہدین اسمین مختلف ہین ہمارے امام اعظم رح کا مذہب تحدید آب مین یہہ ہی کہ ایک جانب کی تحریک سی دوسرا جانب متحرک نہو اور ماخذ اسکا حدیث البحر ہو الطہور ہی جیسا ہمنے ذکر کیا ہی اور اِس تحدید کا بیان جو مجتہدین مرجحین حنفیہ نے کیا ہی کہ دہ در دہ ہی اُسکا ماخذ حدیث حریم البیر ہی ھذا ما حققناہ و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین +

ضمیمہ اگر کوئی شبہ کرے کہ سایل نے سوال مین قید لگائی ہی کہ ہر مسئلہ مین حدیث صحیح جسمین کسیکو کلام نہو صریح قطعی الدلالة پیش کرو اور اِن اجوبہ مین بعضی مسئلون کا جواب مطابق شرط سایل کے نہین فالتیم جو اکثم کیونکہ جواب مطابق سوال چاہئی جواب اسکا یہہ ہی کہ معنی صحیح صریح نص قطعی الدلالة کتب اصول مین مصرح ہین بلکہ خود سایل نے ہر ایک کی تشریح اپنی پرچہ اشتہارات مین کردی ہے اب ہم کہتے ہین کہ یہہ قیود مندرجہ سوال ہر مسئلہ فرعیہ عملیہ کے ثبوت کیواسطے کسی آیت یا حدیث یا اجماع یا قول مجتہد سی ثابت ہے یا مخترعہ من عند نفسہ ہین خواہ کسی نے اعتبار کیا ہو یا نہ بہ تقدیر اول سایل پر لازم ہی کہ اِن چار ادلہ مسئولہ سی کسی دلیل کے ساتہہ ثابت کرے کہ ہر مسئلہ عملیہ فرعیہ مین حدیث صحیح صریح نص قطعی الدلالة بکار ہی تاکہ موافق قیود مندرجہ کے جواب دیا جاوے کیونکہ ہم اہلسنت و جماعت اِن دلایل مذکورہ کے پابند ہین غور کا مقام ہے کہ سایل نے

عوام کے دھوکہ دینے کیواسطے کیسے مغالطہ عمل مین لایا ہے اگر یہہ شرطین مسایل فرعیہ
علیہ کے لئے معتبر ہوتین تو اختلاف مجتہدین چہ معنی دارد ان شرطون کے اعتبار کرنیسے
لازم آتا ہے کہ قرآن وحدیث سے قدر قلیل حجت رہجاوے اور سب قرآن وحدیث حشو و بیکار ہوجاوے
نعوذ باللہ من ہذہ الهفوات بلکہ سایل کے مذہب پر کوئی حدیث بلکہ قرآن بھی لایق حجت وعمل نہین
اور دین نبوی سراسر باطل ہوتا ہے یہہ شخص چاہتا ہے کہ اس پردہ مین دین نبوی کو
درہم برہم کرے اما خاطر جمع رکہے اور اس آیۃ کو کان دھر کر سنے یریدون لیطفئوا نور اللہ
بافواہہم واللہ متم نورہ ولو کرہ الکافرون وجہ ملازمہ الخ ظاہر ہے کہ مراد
سائل کے صحیح سے صحیح لذاتہ ہے کیونکہ صحیح کی قید اسطرح کی ہے کہ اسمین کسیکو کلام نہ ہو اب باقی
اقسام حدیث جو نزدیک فقہاء ومحدثین کے قابل احتجاج ہین مثل حدیث صحیح لغیرہ وحسن لذاتہ
وحسن لغیرہ اس شخص کے مذہب پر قابل احتجاج نہ رہی قال النووی والحسن وان کان دون الصحیح
فہو کالصحیح فی جواز الاحتجاج بہ انتہی قال السید السند والحسن حجۃ
کالصحیح انتہی وکذا قال الشیخ وغیرہ پہر صحیح لذاتہ بھی مطلقاً لایق حجۃ نہین اور صحۃ
اسناد ہونے سے صحیح نہین ہوتی بلکہ کسی کتاب معتمد علیہ مین جو ائمہ محدثین مشہورین سے
تصنیف ہو اسکی صحۃ پر تنصیص کے ہو یا ایک اُن دو صحیحین مین سے ہو چنانچہ سایل نے اپنے
پرچہ اشتہارات مین اس امر کی تصریح کی ہے اور قاعدہ صحیح کی معرفۃ کے لئے مقرر کیا ہے
قال ابن الصلاح فی مقدمتنا فاذا وجدنا فیما یروی من اجزاء الحدیث وغیرہا حدیثا
صحیح الاسناد ولم نجدہ فی احد الصحیحین ولا منصوصاً علی صحتہ فی شئ من مصنفات
ائمۃ الحدیث المعتمدۃ المشہورۃ فانا لا نتجاسر علی جزم الحکم بصحتہ فقد تعذر فی ہذہ الاعصار
الاستقلال بادراک الصحیح بمجرد اعتبار الاسانید لانہ ما من اسناد فی ذلک الا ونجد

فیہ حالہ من اعتمد علی روایتہ علی ما فی کتابہ عریا عما یشترط فی الصحیح قال
الامر اذن فی معرفۃ الصحیح والحسن الی الاعتماد علی ما نص علیہ ائمۃ الحدیث
فی تصانیفہم التی یومن فیہا الشہرتہا من التغییر والتحریف وصار معظم المقصود
الی آخرہ اس قاعدہ کے روسے جس قدر احادیث صحیحہ کتب احادیث مین ہین سواے صحیحین
کے اُسکے نزدیک قابل حجت نہین کیونکہ کسی نے اپنی کتاب مین صحت وحسن احادیث پر نص
نہین کی ہے الا ترمذی ابن حبان نے اور ترمذی کی تنصیص لائق سند نہین کہ وہ اس امر مین متساہل
ہے اور اُسکا کہنا نہ کہنا برابر ہے صفحہ ۲۹۶ مین پرچہ اشتہارات مین سایل نے لکھا ہے
وہ عبارت یہ ہے خصوصًا جیسی التمین کہ ترمذی کو تصحیح وتحسین مین تساہل بھی ہے
انتہی بلکہ اپنے قول کی تائید مجلی شرح موطا اور زاد المعاد ابن قیم اور فواید مجموعہ شوکانی
سے نقل کی ہے **تنبیہ** ابن صلاح نے حدیث کے باب مین یہ لکھا جو مذکور ہوا اور درباب
تقلید ائمہ مجتہدین یہ ذکر کیا جیسا کہ صاحب مسلم الثبوت نے ذکر کیا ہے اجمع المحققون
علی منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم اتباع الذین سبروا وبوبوا وہذبوا
ونقحوا وفرقوا وعللوا وفصلوا وعلیہ ابتنی ابن الصلاح منع تقلید غیر الائمۃ
لان ذلک لم یدر فی غیرہم انتہی اب حضرت متعصب کے طرف دیکھنا چاہیئے کہ درباب
حدیث باوجودیکہ محدثین نے ابن صلاح پر اس امر مین رد کیا ہے اُسکے قول کو ترجیح دیتا ہے
و درباب تقلید اُسکے قول کو کچھ اعتبار نہین کرتا اور عوام جہال کے لئے دروازہ اجتہاد کا
کہولدیا ہے فاعتبروا یا اولی الالباب ان ہذا الا شئ عجاب اور ابن حبان کی تصحیح ترمذی کی تحسین کے برابر ہے
پس کتب حدیث سے کوئی کتاب سوائے صحیحین معتبر نہ رہی اب صحیحین کا حال اُسکے مذہب
پر سنو جاننا چاہیئے کہ حدیث صحیح لذاتہ مین اختلاف ہے جمہور کا مذہب یہ ہے علی ما قال فی نخبۃ الفکر

ماثبت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غیر معلل و لا شاذ اور ہر مرتبہ مین
کم از دو راوی ثقہ سے ہونا شرط نہین بخلاف حاکم و ابو علی جبائی کے کہ وہ یہہ شرط کرتے ہین
پس وہ احادیث صحیحین کہ جنکی ہر مرتبہ مین دو دو راوی ثقہ نہ ہوویں سایل کے نزدیک
وہ احادیث قابل حجۃ نہین کیونکہ اُنمین کسیکی کلام ہے اور اُس نے لکھا ہے کہ ایسی
صحیح ہو کہ جسمین کسیکو کلام نہو اور نیز بخاری و مسلم مین شرط صحت کے اعتبار مین اختلاف
ہے اور نیز راویون کے اعتبار و عدم اعتبار مین اختلاف ہے بعضون کو بخاری مسلم قبول
کرتا ہے اور مسلم رد کرتا ہے اور بعضون کو مسلم قبول کرتا ہے اور بخاری رد کرتا ہے جن راویون
سے بخاری نے بغیر مسلم کے روایت کی ہے ۴۳۵ مین جنمین ۸۰ ضعیف ہین اور جنسے
مسلم نے بغیر بخاری کے روایت کی ہے ۶۲۰ ہین جنمین سے ۱۶۰ ضعیف ہین ھکذا
قال العلوی فی شرح شرح نخبۃ الفکر و ھکذا قال النووی فی شرح مسلم و ھکذا
قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت پہر عنعنہ مین اختلاف ہے بخاری لقا کو شرط کرتا
ہے اور مسلم معاصرہ کو پس جن احادیث معنعنہ مین یہہ اختلاف موجود ہوگا وہ بھی قابل حجۃ
نہین اور نیز تدلیس مین محدثین کا اختلاف ہے کہ نفس تدلیس بھی جرح ہے یا نہین پس جسقدر
رواۃ مدلسین صحیحین کے احادیث مین ہین وہ احادیث نیز قابل حجت نہین فی
شرح نخبۃ الفکر وحکم من ثبت عنہ التدلیس اذا کان عدلا ان لا یقبل منہ
الا ما صرح فیہ بالتحدیث علی الاصح انتہی وفی شرح نخبۃ الفکر وقال فریق من
المحدثین والفقہاء من عرف بارتکاب التدلیس ولو مرۃ صار مجروحا مردود الروایۃ
وان بین السماع واتی بصیغہ صریحۃ فی ھذا الحدیث او فی غیرہ من احادیثہ انتہی
اور امام نووی نے مقدمہ شرح مسلم مین اور شیخ عبد الحق نے مقدمہ شرح مشکوٰۃ مین ہے

اختلاف بیان کیا ہے من شاء فلیطالعہما و نیز قبول حدیث کا اہل بدعت سے و اسمین محدثین
کا اختلاف ہے امام نووی نے شرح مقدمہ مسلم مین لکھا ہے قال العلماء من المحدثین
والفقہاء واصحاب الاصول المبتدع الذی یکفر ببدعتہ لا یقبل روایتہ بالاتفاق
واما الذی لا یکفر بہا فاختلفوا فی روایتہ فمنہم من ردہا مطلقا لفسقہ ولا ینفعہ
التاویل ومنہم من قبلہا مطلقا اذا لم یکن ممن یستحل الکذب فی نصرۃ مذہبہ او لاہل
مذہبہ سواء کان داعیۃ الی بدعۃ او غیر داعیۃ ومنہم من قال یقبل اذا لم
یکن داعیۃ الی بدعۃ ولا یقبل اذا کان داعیۃ انتہی وقال الشیخ عبد الحق فی مقدمہ
شرح المشکوٰۃ وحدیث المبتدع مردود عند الجمہور وعند البعض ان کان متصفا
بصدق اللہجۃ وصیانۃ اللسان قبل وقال بعضہم ان کان منکر الامر متواتر فی
الشرع وقد علم بالضرورۃ کونہ من الدین فہو مردود وان لم یکن بہذہ الصفۃ
یقبل وان کفرہ المخالفون مع وجود ضبط وورع وتقوی واحتیاط وصیانۃ والمختار
انہ ان کان داعیا الی بدعۃ ومروجا لہ رد وان لم یکن کذلک قبل الا ان یروی شیئا
یقوی بہ بدعتہ فہو مردود قطعا وبالجملۃ الائمۃ مختلف فی اخذ الحدیث من اہل البدع
والاہواء وارباب المذاہب الزائغۃ انتہی اور اس اختلاف کا ذکر نخبہ اور شرح نخبہ اور
شرح شرح نخبہ مین بھی ہے پس جسقدر احادیث صحیحین خاصکر بخاری کی جو اہل بدعۃ کا بڑا
معتقد ہے جنمین اہل بدعۃ واقع ہین قابل حجۃ نہین غرضکہ بخاری و مسلم بھی ساری لائق حجۃ
ان کے مذہب پر باقی نہ رہی اور قید نص صریح قطعی الدلالۃ سے قصص و اخبار و احوال قیامۃ
و دیگر امور اگرچہ دلالۃ و اشارۃ و اقتضاء کے ساتھ دلالۃ کرتی ہون قابل حجۃ نہ رہی اور قرآن
و احادیث کے الفاظ مشترکہ جو نص نہین ہین بلکہ ماؤل ہین قابل حجۃ نہین خفی و مشکل و مجمل کا ذکر ہی

اب باقی قرآن وحدیث سے نہ رہا مگر نص مفسر یا محکم۔ حیرانی کا مقام ہے کہ اگر کسی غیر مقلد مقلد
سایل صاحب نے اپنی زوجہ کو طلاق دی اور اسکو نکاح کرنے دوسرے شوہر کی حاجت پڑے
اور جناب سے حکم پوچھا آپ کیا حکم فرمائینگے قرآن مین والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة
قروء واقع ہے اور لفظ قرء مشترک بین الطہر والحیض ہے اور تعیین احد المعنیین جسکو
تاویل کہتے ہین مجتہد کا کام ہے وبعد التعیین ماول ہے نہ نص آپ تین حیض کا حکم فرما سکتے
ہین نہ تین طہر کا کیونکہ آیۃ احد المعنیین مین نص نہین ہین اور دونون کا ایک جگہہ ارادہ کرنا نیز
صحیح نہین کیونکہ عموم مشترک بین الضدین بالاتفاق جایز نہین پس بموجب شروط
مندرجہ سوال سایل تعطیل اکثر قرآن واہمال اکثر احادیث نبوی لازم آتا ہے اشتہار مین تو
یہ شرطین لوگون کے مغالطہ دینے کیواسطے لکہین اما مباحثہ نابھہ مین حدیث محمد ابن اسحاق
کے ساتہہ استدلال قرءۃ فاتحہ خلف الامام پر کیا حالانکہ اس حدیث مین علی تقدیر تسلیم تصریح
بالتحدیث بنابر مذہب سایل چندین وجوہ سے خلل باقی ہے **اول** صحیح لذاتہ بلکہ لغیرہ بلکہ حسن لذاتہ
نہین **دوم** معنعن مدلس ہے کیونکہ تصریح تحدیث شیخ سے کسی روایت مین وارد ہوئی ہو مگر شیخ
شیخ سے اسی طرح واقع ہے **سوم** جرح بدعت کا متعین ہے **چہارم** جرح تدلیس کا
متحقق ہے اما کیا کرین دیگران را نصیحت خود را فضیحت پر کمر باندہی ہے اگر ہم کو تطویل کا
خوف نہ ہوتا ہر ایک مسئلہ کو کہ جہان جناب سایل نے اسپر استدلال کیا ہے لیا کر ہدیہ ناظرین
کرتے اور فعل خلاف قول جناب کو تماشا گاہ نظارگیان بناتے یاایها الذین امنوا لم تقولون
ما لا تفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون جناب کے گوش گذار نہین ہوئی
انصاف فرما دین کہ معیار مین حدیث قلتین کو جو بطریق استدلال لائے ہین آیا صحیح متفق علیہ
ہے جسمین کسیکو کلام نہین بحال انکہ اکثر علمائے حنفیہ ومالکیہ نے اسکو ضعیف کہا ہے اور نیز لفظ قلۃ نص

ہے یا مشترک اور بعد تسلیم احد المعنیین ماول ہے یا نص صریح قطعی الدلالۃ انکو جیا ہئین لکھا کہ
استدلال کیوقت ایسی حدیثین پیش کرنی اور دوسرے سے نص صریح قطعی الدلالۃ درخواست کرنی
برائے خدا بتلائیے کہ ظہر کے وقت کو ایک مثل تک جاننا کس حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالت کا
مدلول و منطوق سمجہا ہے اور صلی کا معنی فرغ عن الصلوۃ کرنا یہہ کس قسم کا صریح قطعی الدلالۃ ہے
اور جمع بین الصلوتین کیواسطے کونسی حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالۃ پیش کی ہے یہہ حدیث
خرج علینا النبی صلعم بالہاجرۃ الی البطحاء فتوضنا ، فصلی لنا الظہر والعصر یا حدیث ابو الطفیل کہ
جسکی عدم صحت پر جہان کا اتفاق ہے الحیاء من الایمان پر کار فرماکر ایسی باتون کو منہہ سے
مت نکالو اگرچہ ہم تحقیق کرین اس شخص کے مذہب پر دین نبوی ہرگز قابل حجۃ نہین بیان اُسکا
یہہ ہے کہ اجماع وقیاس جناب کے نزدیک معتبر نہین مگر وہ اجماع کہ جسکی سند پر علم ہو اور واقع مین
وہ استدلال بالاجماع نہین بلکہ استدلال بسند ہے اور اصطلاح محدثین وفقہا بہی انکے نزدیک
غیر معتبر ہے مگر وہ اصطلاح کہ جسپر کتاب وسنت واجماع صحیح بشروطہ شاہد ہو اور اقوال علماء
بہی غیر معتبر ہین مگر وہ قول جو باسند ودلیل ہو وے سند ودلیل غیر معتبر ہین اور سند قرآن
وحدیث مین منحصر ہے یہہ سب اخبار مطبوعہ ۱۳- اکتوبر ۱۸۷۵ء مین سائل نے لکہا ہے اور نیز اپنا
مذہب بیان کیا ہے کہ محمدی ہون بلا تقلید زید وعمر اور نصوص احمدیہ کا طالب ہون اور
انہون کے راہ سے جواب کا راغب اور روا اپنا رکہتا ہون از مصطفی شنیدن واز دیگران
بریدن اور نیز معیار مین لکہا ہے کیونکہ اخبار مین سند صحیح متصل لازم ہوتی الخ بعد تمہید ہذا
ہم کہتے ہین اگر کسی شخص نے آپسے کسی مسئلہ کا حکم پوچہا اور بعد اُسکے طالب دلیل ہوا
اور آپنے کوئی حدیث پیش کی اُس نے عرض کرکے کہا کہ ہمنے جناب رسالتماب کو نہین دیکہا
ہم کس طرح یقین کرین کہ یہہ حدیث آنحضرت صلعم کی ہے آپ جواب مین یہہ ارشاد فرماوینگے

کہ اگرچہ ہمنے آنحضرت صلعم کو نہین دیکہا اور نہ آنسے اخبار واحادیث سنی ہین لیکن ثقات
ومعتبرین نے آنحضرت سے روایت کیا ہے پہر وہ شخص عود کرکے سوال کریگا ہمکو ثقات ومعتبرین
سے کیا کام ہے ہمارا ورد زبان یہہ ہے از مصطفی شنیدن واز دیگران بریدن علاوہ انکے ثقات
ومعتبرین کے قول معتبر وہ ہین جو باسند ودلیل ہون آن ثقات ومعتبرین کیواسطے کیا دلیل
ہے کہ یہہ قول وفعل آنحضرت کا ہے اگر آپ جواب فرماوین کہ آن ثقات ومعتبرین نے
رواۃ ثقات ومعتبرین سے ایسا ہی روایت کیا ہے سایل عرض کریگا کہ انکو ثقات ومعتبرین
کسنے کہا ہے اور اُنکے ثقہ ہونیکی کیا دلیل ہے اور کن کن صفات سے آدمی ثقہ ہوتا ہے اور اُن
صفات کو لایق ثقہ واعتبار کے لئے کسنے مقرر کیا ہے اور اُنمین اُن صفات کا ہونا کس
دلیل سے ہے آپ فرماوینگے کہ ناقدین حدیث نے جو بڑے بڑے معتبر علما گذرے ہین انکو
ثقہ ومعتبر کہا ہے اور عدل وحفظ غیر شذوذ ودیگر صفات موجب ثقاہت ہین اور یہہ سب
صفات علماؤن کے ٹہرائی ہوئی ہیں اور انکا متصف ہونا صفات ثقاہت کے ساتھ
اُنہیں علماؤن نے لکھا ہے پہر وہ شخص کہیگا کہ اُن ناقدین کا قول بلاسند کسطرح معتبر
ہے جبتک کہ کسی آیت یا حدیث سے ثابت نکرین کہ یہہ لوگ ثقہ وحافظ فقیہ وامام وغیر معلل
وغیر شاذ ودیگر صفات کی ساتہہ متصف ہین اور ان صفات کا موجب اعتبار جاننا کس دلیل
سے ثابت ہے اصطلاح آپکی کہنے کے موافق وہ معتبر ہے کہ جسپر کتاب وسنت واجماع
صحیح بشروط شاہد ہو اور علما کا قول بلاسند وحجۃ غیر معتبر ہے علاوہ انکے جو ناقدین نے ان
راویون کے لئے صفات بیان کئے ہین جبتک اسناد صحیح متصل سے ثابت نکرین قبول انہیں
کیونکہ ایسی تعریفین شعبہ رفض ہین اور نیز جو حدیث ان امور کے لئے پیش کیجاویگی اسمین
بھی اسیطرح گفتگو ہے فیلزم الدور او التسلسل وہو باطل فالملزوم ایضاً باطل اگر جواب مین

ارشاد کرین کہ استناد بکتاب وسنت اعتقاد واعمال مین خاصکر بکار ہے نہ غیر مین واقعیات واعیان خارجیہ مین اس استناد کی کچھہ ضرورت نہین معترض کہیگا کہ واقعات خواہ ماضی ہون یا مستقبل اپنے محکی عنہ کو چاہتے ہین پس جبتک استناد بقرآن وحدیث نہو قابل اعتماد شرعًا نہین کیونکہ قول بلا دلیل کسیکا شرعًا قابل اعتبار نہین اور نیز اسباب علم تین ہین عقل و حواس وخبر صادق اور اعیان خارجیہ کا ثبوت جبتک ان تینون مین سے ایک کے ساتہ نہو وہ قابل اعتبار نہین اب آپ فرماوین کہ یہ صفات رواۃ اور یہہ معانی مصطلحہ اور یہہ اعتبار شروط آیا عقل یا حواس یا خبر صادق کے ساتہہ ثابت ہین اول و ثانی کے ساتہہ ہرگز ثابت نہین وہو ظاہر باقی رہی خبر صادق اور وہ بغیر قرآن وحدیث کی لایق اعتبار نہین اور نیز اگر واقعات وامور خارجیہ مین استناد کی ضرورت نہین تو امام اعظم کے فضایل کے رد کرنیکیواسطے اس امر کو کیون آپنے پیش کیا ہے اگر آپ فرماوین کہ یہہ معانی اصطلاحیہ اصل دین نہین انکا استناد آیت وحدیث کیطرف کرنا کچھہ ضروری نہین سایل کہیگا کہ مبادی دو قسم ہین قسم اول وہ مبادی ہین جن پر مدار احکام شرعیہ نہین قسم دوم وہ ہین جنپر مدار احکام شرعیہ ہے قسم اول مین آیت وحدیث کے ساتہہ استناد کرنا ضروری نہین اور قسم دوم مین ضروری ہے آپکو یاد نہین کہ آپنے لکہا ہے حجت ہونا اصطلاحات مذکورہ کا اسوقت معتبر ہے کہ کتاب وسنت واجماع صحیح بشروطہ اسپر شاہد ہو آپ فرمایئے کہ آپکے اصول موضوعہ پر کوئی حدیث نبوی ثابت ہو سکتی ہے حاشا وکلا چہ جائی حدیث کہ وہ تو احاد ہے قرآن متواتر نیز لا مذہبون کے طریق پر ثابت نہین ہو سکتا کیونکہ کسی آیت وحدیث سے ثابت نہین کہ کلمات قرانیہ اور آیات قرآنیہ اسقدر ہین اور یہہ جو مابین دفتین ہے وہ ہی کلام اللہ منزل ہے اور تقدیم بعضے آیات بعضہا بعضے آیات بعضہا پر اور ایسا ہی تقدیم بعضے سور بعضہا بعضے سور بعضہا پر

اور تعداد سور اور ہر ایک سورۃ مین اسقدر آیات اور وہ آیات یہی ہین جواب ہین یا بین
ترتیب و تعداد آنحضرت سے کسی حدیث سے ثابت کرو اگر کہو کہ یہ متواتر ہے حدیث کی اسکیلئے ضرورت
ہے ہم کہتے ہین کہ افراد متواتر وہی لوگ ہین جنکو علماء و فضلا کہا جاتا ہے اور انکا قول بلا سند
غیر معتبر ہے ورنہ تراویح کا بیس رکعت ہونا جو صحابہ سے بتواتر ثابت ہی اور طلاق ثلثہ کا فرم واحد
سے تین طلاق واقع ہونا صحابہ سے ثابت ہی اسمین کیون مخالفت کرتے ہو اور نیز علماء کا
قول بلا سند معتبر جاننا لازم آئیگا بذا خلف افسوس کہ باوجود ان اصول موضوعہ مخترعہ کی جنکا
حال یہ ہے علماء سنت کے سامنے گردن اٹہا کر دعوی کرتے ہو اور جہال کو بہبانہ عمل بالحدیث نام
زنگی کا فور دہو کہا دیتے ہو فانتظر واحتی یاتی اللہ بامرہ اور اگر شوق ثانی ہے یعنی زبانی
کہ انکے سوال کے موافق ہمکو جواب دینا لازم ہی حاشا و کلا انکو مناسب تہا کہ اسطرح سوال کرتے کہ ہر ایک
مسئلہ کیواسطے کوئی دلیل بیان کرو ادلہ اربعہ سے اور اگر سینہ زوری سے پہر وہی سوال کروگے ہم کہتے
ہین کہ اگر ایک دہریہ آپسے پوچہے کہ اثبات واجب الوجود مین معاینہ بالحواس چاہیئے اور عقل و نقل اس
امر مین غیر معتبر ہین یعنی اسباب علم کہ تین ہین انمین سے ایک سبب کے ساتہہ ثابت کرو جیساکہ انہی سوال
کیا اہلسنت سے جنکے نزدیک چار اصول معتبر ہین کہ دو اصول کے بعض انواع کے ساتہہ ہر ایک مسئلہ
ثابت کردیں جو جواب دہریہ کو فرماؤگے وہی جواب ہماری طرفسے بہی خیال کرین اگر منکر
رسالت آپ سے سوال کرے کہ ثبوت رسالت معجزہ سے ثابت کرو اور خبر کو محتمل صدق و کذب جانکر قرآن
و حدیث و کتب سماوی کو معتبر تصور نکرے یعنی وہ دلیل طلب کرے جو زمانہ رسالت مین طلب کیجاتی
تہی آپ کیا ارشاد فرماوینگے معجزہ دکہائینگے یا کہینگے کہ آنحضرت کا معجزہ ہمکو علماء کی زبانی ثابت ہوا ہے
اور سوال مطابق نفس الامر نہین ہم بہی اسیطرح آپکی خدمتمین عرض کرینگے کہ نص صریح قطعی الدلالۃ
کا سوال بزمانہ جناب رسالتماب متصور تہا اب بسبب فقد زمانہ رسالت چار اصول معتبر ہین اور ہر ایک

مسئلہ کیواسطے نص صریح قطعی الدلالۃ کا ہونا غیر متصور ہے غرضکہ منکر نبوت کی جو نسبت حضور کیطرف
ہے وہی نسبت حضور کی ہماری طرف ہے وہی جواب کہ آپ اسکو ارشاد کرینگے ہماری طرف سے بھی
قبول فرمادین اگر کسی شخص سے کہ اُسکے نزدیک قرآن و حدیث و اجماع و قیاس جمیع اقسام معتبر ہین
کوئی سوال کرتا ہی کہ ہمکو ہر مسئلہ پر آیت و حدیث اور وہ بھی خاص ایک قسم جسکو نص صریح قطعی الدلالۃ
کہتے ہین بتاؤ ورنہ جواب غلط اور غیر صحیح ہی فرمادین کہ یہہ سوال غلط اور مالیخولیا کا اثر رکھتا ہی یا نہین
اور ہمکو سوال کے مطابق جوابدینا لازم و واجب ہی یا نہین اور یہہ سوال مثل سوال بنی اسرائیل ہے
یا نکہ طلب موسی علیہ السلام سے کیا تہا ارنا اللہ جہرۃ پس ہم پر لازم ہے کہ اپنی اصول مسلمہ کیطور پر
جواب دین خواہ اُسکی قیود مندرجہ سوال کے مطابق ہون یا نہ ہون آسمان کے نیچے ہونیکی
دلیل مجیب پر لازم نہین ای صاحب اشاعۃ السنۃ مین جواب قرآن سے کے ورق سیاہ کرتے ہو بھی
نص صریح قطعی الدلالۃ ہے کہ اقوال ابن قیم و شوکانی و بہمہ مضد و ہما کی نقل کرکے اکابر دین
کی بے ادبیان کرکے روسیاہی دارین حاصل کرتے ہو وہ رے تیرا مذہب

الحمد للہ علی اتمامہ والختمۃ والصلوۃ علی رسولہ وآلہ واصحابہ
واتباعہ ائمۃ المجتہدین والمحدثین والمتکلمین
اللہم احشرنا فی زمرتہم بجاہ نبیک
وحبیبک وصفیک
محمد خاتم المرسلین
والنبیین

ختم الطبع

تقریظ فاضل المعی لوذعی فطین زمان محسود اقران مشہور در آفاق عالم مولوی غلام غوث صاحب جامع المعقول والمنقول مولینا مولوی محمد عالم صاحب ساکن کھوڑی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الله الله ما اعظم شانه وما احسن برهانه ع سبحانه سبحانه فی وصفه عجز عقول. هو الله الذی
ارسل رسوله یهدی الی الصراط المستقیم ویهدی الی الدین القویم الصلوة والتحیات علیه وعلی آله الطیبین
الطاهرین واصحابه المخلصین الراشدین وآئمة المجتهدین الراسخین سیما اولهم واولیهم رتبة
وزهدا امامنا ومقتدانا الامام الاعظم النعمان بن ثابت الکوفی شکر الله سعیه فی احیاء کلماته
واستنباط احکامه من الکتاب والسنة والاجماع والقیاس اما بعد فقد القی الی کتاب کریم وما ادریک
ما الکتاب هو کتاب عزیز ولا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه اما هو کتاب یکشف السوء
عن وجوه المترددین وها هو خطاب ینزع السواد عن قلوب الزائغین وقد الهمنی ربی فی تاریخه
۱۲۹۰
مصرعا علی کتاب مفید خطاب لطیف وما ظنک انه سیف مسلول علی عنق الوهابیة الخبیثة
وسهم مسموم فی اکباد النجدیة النجسة الذی اعلی بصنا عنهم الطعن فی ائمة الدین واقصی عنهم
القدح فی الاولیاء والمقربین علی قلوبهم اکنة لا یفقهون حدیثا ویحسدون الناس علی ما آتاهم
من الله فضلا عظیما. عاملهم الله بعدله وایدهم من فضله فطالعته علی سبیل
الاستعجال عند الارتحال واستفدت به علی نمط الاجمال والاهمال فوجدته صحیحا مقرونا
بالحق والصواب وملقی بالقبول لدی اولی الالباب ابوابه مقاصد الهدایة کما بحاثه مراصد
الدرایة روایاته مرویة عن الثقات العدول کاسناده مصححة من الرواة الفحول تماهیده
براعة الاستهلال علی المهمات النبال وتقاریبه سهلة لجمال الحل عند الاعضال دلائله
رشیقة المرام وبراهینه انیقة الانتظام اشکاله کاشکال المجسطی معضلة الانحلال دوافعه
کموانع الفلسفی متعسرة الزوال ما من بدیع الا ودعی فیه وما من بناء الا اودع فیه کیف
لا وقد صنفه الفاضل العلامة وصفه النحریر الفهامة صدر الافاضل فخر الاماثل عالم

والاصول ماهر المنقول والمعقول مولینا الورع التقی الالمعی ذو المجد والجاه المولوی
حبیب الله البشاوری مولدًا والامرتسری مسکنًا والحنفی مذهبًا لازال علم
ارشاده وافادته مرتفعًا فی مضمار العالمین ما برح قلم اصلاحه وافلاحه ناسخًا علی صفحات
العالم فلله دره وعلی الله اجره ولعمری ان مولینا قد جهد غایة الجهد فی تزییفهم
وبذل اقصی الهمة فی تزعیفهم عند فساد الزمان فی الاتباع والتقلید وخلل العقائد
فی النبوة والتوحید واندراس آثار الشریعة الحنیفیة السمحة البیضاء والتباس رسوم الفقه
التفقهة المنقحة الغراء وشیوع مسائل اهل البدع والاهواء وذیوع رسائل الخدع
والارداء فهم اضلوا وضلوا عن سواء السبیل والله یهدی کل غوی وضلیل فهذا
تذکرة منه للطالبین المسترشدین وموعظة للمتقین المهتدین **شعر** فما مات من
خیره واصله وما غاب من ذکره حاضره وقد کان ذلک فی سلخ شهر ذیقعده سنه
الف وماتئین وثمان وتسعین من هجرة النبی علی صاحبها افضل الصلوات واذکی التحیات

وهذا قطعة فی تاریخ الکتاب

لمولینا **حبیب الله** فینا
کلام بارع خیر الکلام
لدی صول الخصام علی فقیه
جزاء الخیر فی یوم القیام
فبادر ایها التالی الیه

کتاب فیه تحصیل المرام
لاثبات المسایل والشرایع
دلیل للفواد المستهام
فصیل فارق للصدق والکذب
بانکار علی الله الخصام

کتاب فیه تنقیح المقام

کتاب فارق للخیر والضیر
عزیز حجة عند العظام
له من ربنا الاعلی جزاء
فما للاهتداء فات الخطام
فقال مورخانی عام عوش

تقریظ وتاریخ نتیجه طبع بلند فکر آسمان پیوند ذکی عصر فهیم دهر سباق فنون
رنگین محمد جلال الدین بن مولینا ابو محمد حبیب الله صاحب پشاوری

تزئین کلام حمد ایزد بیست وتوشیح نظم ثنای یزدانی ست ابتدای امور در بیدای ابتری حیران

وسر گردان تا آنکہ رہنمائی محمدت دستش نگیرد کارہائی ذوبال در تیہ رسوائی وبی برکتی سیر آسیم
وپریشان تا آنکہ قاید ثنایش بمنزلِ مقصودش نرساند صلوٰۃ کہ رفیقِ راہِ حمد است دربدو ہر امر
خطیر مجد بکہ نہایتش چون عددِ لاینتہی الی الامد ودرود کہ انجامش چون آنات غیر المنتہی الی الحد
است بر سید بشیر و نذیر عدیم النظیر ممتنع العدیل والمثیل المدعو لابراہیم الخلیل المہبط لجبرائیل
وبر آل نبیل واصحابِ جلیل او فایز باد۔ مطفیٔ نوایرِ فتنِ نجدیہ ماحیِ رسومِ محدثہ وہابیہ رسالہ
عشرہ مبشرہ کہ ادلۂ کاملہ اش چون بنیان مرصوص براہینِ قطعیہ اش معقول
ومنصوص اظہارِ حق از ہر نکتہ اش پیدا۔ انتصار اسلام از ہر لفظش ہویدا نقوض داردہ اش
بر مزعوماتِ خصم ارتفاعش از طوق بشر خارج اجوبۂ ساطعش از شبہات واہیہ معاند مثل
سیف علی ست بر گردن خوارج۔ ماہرانِ علومِ شرعیہ واقفانِ فنونِ عقلیہ کہ زرف نگہانِ
تحقیق وباریک بینانِ تدقیق اند اگر بپرتوِ از جمالِ ابکارِ افکارش واشعۂ از حسنِ عرایس الطارش
بر ایشان تابد جان ودل مرہونِ نگارش سازند وعقل وہوش باختۂ مشاہدہ اش گردانند
وچرا نباشد کہ مطرحِ اشعۂ نیرینِ اعظمین ومطمحِ انظارِ متبحرین ومجمعِ آبِ زلالِ افکارِ بحرین غدمین
اعنی جنابِ محیِ مراسمِ ملت رافعِ اعلامِ سنت ہادیٔ گم گشتگانِ تیہ ضلالت سدِ یاجوجِ طغیان
دستگیرِ لغزیدہ قدمان مولینا مولوی **ابو محمد حبیب اللہ** صاحب مد اللہ ظلال افادتہ علی
رؤس المسترشدین وجنابِ ناصر الاسلام والملۃ والدین معجزۂ رسولِ رب العالمین ظلِ عمر
برائے شیاطین صولتِ فاروق حمیتِ منافقین حضرتِ مغفور مبرور مولوی **محمد عمر** صاحب
اعلی اللہ درجتہ فی العلیین ست تاریخِ طبعش بر صفحۂ خاطرم از سبد، فیاض بدین نقش
ارتسام یافتہ۔

تخریب وہابیہ نجد

۱۲۹۸ھ
سنہ ہجری

اطلاع

یہہ رسالہ اگرچہ اُن دس سوالون کا جو مولوی **محمد حسین** صاحب لاہوری نے علمائے حنفیہ سے کئے تہے جواب ہی لیکن اب ہمارا مخاطبہ اس رسالہ کا اُن سے نہین اسلئے کہ یہہ جواب اُن متعصبین کا ہے جو ایمہ مجتہدین و اکابر دین کی نسبت سوء ظن رکھتے ہین بخلاف مولوی محمّد حسین صاحب کے کہ جناب الٰہی نے انکو ورطۂ ظلمانیہ تعصب سے نکال کر خیر خواہی اور اتفاق اسلام اور اہل اسلام اُنکا مقصود اصلی ٹھہرایا ہے اور ہمارا بھی اس امر مین اِن سے اتفاق ہے اور تقلید معین کا قایل اور ہم سے متفق ہین فرق اسقدر ہے کہ ہم وجوب کے قایل ہین اور وہ استحباب کا اور ہم ایمہ فقہاء کے مقلد ہین اور وہ ایمہ محدثین کا اگرچہ ہم مقلد فی الاحکام ہین جسکی اجازت قرآن مین ہے فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون اور وہ مقلد فی الدلایل ہین جسکی ممانعت ہے قال اللہ تعالی و لا تقف ما لیس لک بہ علم ان السمع والبصر والفؤاد کلّ اولئک کان عنه مسئولا لیکن ہمکو اتفاق سے کام ہے نہ مخالفت و شقاق سے ۔ ای منزّل فرقان و اے مبعث سید الانس و الجان وای حافظ قرآن و ای مظہر دین اسلام و ایقان فرقۂ ضعیفۂ متشتتۂ اسلامیہ مین اپنے فضل و کرم سے اتفاق مرحمت فرما اور متعصبین اور تفرقہ ڈالنے والون کو ہدایت کر آمین

تاریخ طبع از نورس بہارستان سخن عزیز الدین بن نبی بخش لوہار

جبکہ مولینا حبیب اللہ نے ۔ جنکے باعث رونقِ اسلام ہے ۔ فرقۂ نجدیہ کے رد مین لکھا

یہہ رسالہ چرچا جسکا عام ہے ۔ ملہمِ غیبی نے فرمایا عزیز ۔ نجدیون پر شہ چرہ عام ہے

سنہ ۱۲۹۸ ہجری

تمام شد